

LAURENT FLEURY

MAX WEBER

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 88

DOST

KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 88

D

Laurent Fleury

Siyaset bilimleri alanında doktor olan Laurent Fleury, aynı zamanda toplumbilim dersleri vermektedir.

Fleury, Laurent
Max Weber
ISBN 978-975-298-398-4 / Türkçesi: Işık Ergüden
Temmuz 2009, Ankara, 128 sayfa
Kültür Kitaplığı: 88; Toplumbilim: 7

MAX WEBER

Laurent Fleury

DOST

ISBN 978-975-298-398-4

Max Weber
Laurent Fleury

Birinci baskı, Temmuz 2009, Ankara

Türkçesi, Işık Ergüden

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican - DOST İTB
Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.; Mithatpaşa Cad. No: 62/4, Kızılay/Ankara

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad. No: 37/4, Yenişehir 06420 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İÇİNDEKİLER

KULLANILAN KISALTMALAR VE BELİRTİLEN BASKILAR

MAX WEBER'İN FRANSIZCA'YA ÇEVRİLMİŞ ESERLERİ

(eksiksiz referans ve çeviri künyeleri için kaynakçaya bakınız)

CT, *Confucianisme et taoïsme* (Gallimard, 2000)
EP, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Plon, 1964)
ES, *Économie et société* (Plon, 1971)
ETS, *Essais sur la théorie de la science* (Plon, 1965)
HE, *Histoire économique* (Gallimard, 1991)
JA, *Le judaïsme antique* (Plon, 1970)
LV, *La ville* (Aubier-Montaigne, 1982)
SD, *Sociologie du droit* (PUF, 1986)
SDR, *Sociologie des religions* (Gallimard, 1996)
SP, *Le savant et le politique* (UGE, 1987)

SÜRELİ YAYINLAR

AES, *Archives européennes de sociologie*
AS, *L'Année sociologique*
ASSR, *Archives de sciences sociales des religions*

CIS, Cahiers internationaux de sociologie
RFS, Revue française de sociologie

YAYINCILAR

LGDJ, Librairie générale de droit et de jurisprudence
MSH, Maison des sciences de l'homme
PUF, Presses Universitaires de France

Giriş

MODERN DÜNYA KARŞISINDA BİR ENTELEKTÜEL

Hukukçuyken Reichstag'da mebus olan bir politikacı ile Kalvinist eğilimli, eğitimli ve Püriten Hélène Fallenstein-Weber'in oğlu olan Max Weber, sekiz çocuklu bir ailenin en büyük evladı olarak 21 Nisan 1864'te Erfurt'ta doğdu ve 56 yaşındayken, 14 Haziran 1920'de Münih'te aniden öldü. 1917 yılında Durkheim'ın ve 1918 yılında Simmel'in ölümünden sonra Weber'in ölümüyle birlikte birinci kuşak sosyologlar kuşağı sona erdi. Weber'in sosyolojik geleneğe katkısını kavramak için, öncelikle Weber'in yaklaşımını kendisine uygulamak uygun düşer. Onun yöntemini kendisini anlamak için harekete geçirmek, olguların ne üretildikleri bağlam dışında[1] ne de onlara verilen anlamın dışında var oldukları fikrini akılda tutmayı gerektirir.

1) Sosyolojik akıl yürütmenin tarihsel ve kurucu bağlamsallaştırılması için: Jean-Claude Passeron, *Le raisonnement sociologique. L'espace non poppérien du raisonnement naturel*, Nathan, 1991.

Weber'in sorularının kendi dönemine nasıl bağlandığını görebilmek ve belli başlı entelektüel etkilerini saptayabilmek ve bu etkilerin ötesinde, düşüncesinin cesaret ve cüretini keşfedebilmek için Weber'in sosyal-tarihsel ufkunu hatırlamak gerekir. Weber, gerilimlerini düşündüğü modern dünya karşısındaki bir entelektüel olarak ortaya çıkar. Çok-disiplinli çapı, ampirik zenginliği ve teorik yoğunluğu bakımından ansiklopedik bir sosyolog olan Weber, bir dizi güçlüğü ele aldığı çokbiçimli bir eser hazırlar.

1. Max Weber'in tarihsel ufku. – Weber, sanayi devriminden ve sonuçlarından ayrılamayacak modernitenin düşünürü olarak kabul edilir. Sanayi temerküzünün (*Konzern*) gelişim zemini üzerinde Weber kendi ülkesinin uluslararası bir iktisadi güç haline geldiğini görür.

Alman toplumunda, her biri dönüşüm halinde olan çok sayıda toplumsal sınıf görülür. Toprak aristokrasisi ile Prusyalı soylu büyük mülk sahibi ailelerden oluşan subaylar (*Junkerler*) çöküş halindedir. Sınai ve entelektüel burjuvaziden gelen Weber, patriarkal bencillik içindeki bu egemen sınıftan kurtulmayı önerir. XVIII. yüzyılda *Kultur/Zivilisation* ayrımı içinde billurlaşmış olan Alman aristokrasisi ile burjuvazisi arasındaki toplumsal karşıtlığı bu yöne taşır.[2] Thomas Mann'ın *Buddenbrook Ailesi*'nde (1901) yavaş yavaş yok oluşunu çizdiği Protestan sertliğe bulanmış geleneksel burjuvazi gerileyip yerini ikbal avcısı ve merkantil yeni bir burjuvaziye bırakmaktadır. *Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu*'nu (1904-1905) besleyenler bu iki burjuvazidir. Weber'in

2) Norbert Elias, *La civilisation des mœurs* [1969], Calmann-Lévy, 1973.

Elbe'nin doğusundaki köylüler üzerine soruşturması (1892) ile sınai işçileri üzerine soruşturması sırasında ampirik olarak incelemiş olduğu kırsal göçün sonucu olarak da bir sınai proletaryası ortaya çıkmıştır.

İmparatorluğun kuruluşunun (1871) ve çöküşünün (1918) tanığı olan Weber, aynı zamanda, Weimar Cumhuriyeti'nin ilanına da tanık olur (1919). Anayasanın kaleme alınmasına katkıda bulunmuştur. Yeni Almanya, Prusya *geleneğinin* (aristokratik, otoriter ve patriarkal) mirası ile *modern* devlet modeli (temsili demokrasi, idari merkeziyetçilik ve hukuksal standarda bağlanma) arasında tereddüt eder. Bu belli belirsiz çatışmalara *karizmatik* şahsiyetlerin rolü de eklenir: anti-sosyalist baskı politikasına eşlik eden ilk sosyal politikaların (1883-1889) kökeninde yer alan Alman birliğinin (1866-1871) kurucusu, şansölye Bismarck; 1888'de I. Wilhelm'in yerine geçen, (militarist ve sömürgeci) imparatorluk politikası nedeniyle popüler olan II. Wilhelm. Bu farklı iktidar biçimleri, Weber'in meşruiyet türlerini teorileştirmesine esin kaynağı olur. Genel olarak Weber'in politik sosyolojisi, genç Alman ulusunda bir hukuk devletinin ağır ağır kendini gösterdiği bu koşullarda ifade bulur.

Almanya'nın ekonomik, toplumsal ve politik fizyonomisi 1864-1920 arasında tepeden tırnağa değişir. Bu tarihsel altüst oluşlar Weber'in biyografik örgüsünün çerçevesini çizerken, toplumların oluşumu ve modern insanın durumu gibi daha geniş sorular ortaya atar. Modernitenin kendinin ve muğlaklığının bilincine vardığı bir dönemde, çağının bilinçli bir eleştiricisi olan Weber'in eserinin neye tanıklık ettiğini anlamamızı bu sorular sağlar.

2. Marx ile Nietzsche'nin etkileri. – Şubat 1920'de Weber Spengler'e şunu açıklamıştı: "Bir entelektüelin dürüstlüğü Nietzsche ve Marx karşısındaki tavrıyla ölçülebilir... Entelektüel olarak içinde yer aldığımız dünya kısmen Marx ile Nietzsche'nin şekillendirdiği bir dünyadır."[3] Bu sözün kapsamını aşırı abartmadan, bu iki ustanın Weber'e esin kaynağı olduklarını kabul etmemiz gerekir.

Weber'in düşüncesinin oluşumuna katkıda bulunanlar arasında, öncelikle Weber'in Alman sosyal-demokrasisine katılımı dolayısıyla Marx'ın etkisini sayabiliriz.[4] Weber'i bir Marx-karşıtı yapamayız. Aynı soruları (kapitalizm, bürokratikleşme), aynı tematikleri (Marksist şeyleşme kavramına yakın bir eşyalaşma kavramı), hatta ortak bir projeyi, yani kurumsal ya da yapısal uygulamalar arasındaki karşılıklılık dolayısıyla toplumsal oluşumları nedensel olarak açıklama projesini paylaşırlar. Bununla birlikte Weber, kapitalizmin gelişimini açıklamada materyalist hipotezi (yalnızca iktisadi etkenin önceliği) eleştirisiyle Marx'tan ayrılır. Weber, bir etik içinde cisimleşmiş değerlerin toplumsal etkinliği şeklindeki özgün teziyle kapitalizm kavrayışını tamamlar.

İkinci önemli etki, Nietzsche okumasında yatmaktadır.[5] Weber kendisini sosyolojik geleneklerin kurucusu yapan

3) Wilhelm Hennis, *La problématique de Max Weber*, PUF, 1996, s. 181.

4) Catherne Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*, PUF, 1990, s. 26-51.

5) Eugen Fleischmann, "De Weber à Nietzsche", *AES*, V, 1964, s. 190-238; Wilhelm Hennis, 1996, s. 181-206; Anne Staszak, *Usages de Nietzsche dans les sciences sociales*, doktora, Sorbonne, 1994; Pierre Bouretz, *Les promesse du monde. Philosophie de Max Weber*, Gallimard, 1996 ve Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison*, PUF, 1996, s. 207-214.

temel fikri Nietzsche'de keşfeder: değerlerin yeri ve rolü. İkisi arasındaki en derin yakınlık değerlerin yorumuyla ilgilidir: olguların kendilerine verilen anlamın dışında var olmadıkları fikrini her ikisi de benimsemektedir. Değerlerin sonsuzluğu yönündeki anlayışları reddederler. Yalnızca tarihsel bağlamlar değerlerin doğmasına yol açar. Weber'e göre, "sınıf çıkarlarının sözcüsü olarak değil, toplumsal bir durumla ilişkili bir etiğin ve değerlerin taşıyıcısı olarak" tanımlanan "taşıyıcı tabakalar"ın önemi buradan kaynaklanır. Ayrıca, taşıyıcı tabakaların yaşam tavrı da toplumsal olarak belirleyicidir, çünkü başka toplumsal tabakalara yayılan bir insanlık ve toplum tipini şekillendirmeye güçlü biçimde katkıda bulunur:[6] "Fikirler çiçekler gibi gelişmez." (*EP*, s. 54). Weber, Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü* programını ampirik olarak gerçekleştirir. Bununla birlikte, Nietzsche'nin etkisini abartmamak gerekir çünkü ikisinin de entelektüel projeleri farklıdır: Nietzsche değer-değişimini gerçekleştirmeye çalışır (eski değerlere karşı yeni değerler yaratmak); Weber ise yaşam tutumu ve toplumsal oluşum üzerinde değerlerin *dolaylı* etkisini –bu değerleri yargılamadan– anlamaya çalışır. Elbe'nin doğusundaki köylülerin davranışlarını "değerde rasyonellik" olarak adlandırdığı şeye bağlı olarak açıklar (1892): tıpkı daha eğreti bir iktisadi durumla karşılaşma pahasına da olsa bir *değer* (özgürlük) adına bağımlılıklarından kurtulmayı tercih eden köylüler misali, failler de kendi iktisadi çıkarları karşısında

6) Bkz. "Les voies du salut-délivrance et leur influence sur la conduite de vie", *SDR*, s. 177-240.

rasyonel olarak davranabilirler.[7] Sonuç olarak, projeleri (değer-değişimi ya da kavrama) farklılaştığı gibi, tavırları da (değerlendirici ya da aksiyolojik bakımdan nötr eleştiri) farklılaştığından, Weber'in Nietzscheciliği sonucuna varamayız. Yine de, iki eserin ortak temalarının ötesinde, Weber'i "Nietzsche'nin vasiyetinin icracısı"[8] olarak nitelemeyi sağlayan ontolojik, epistemolojik ve programatik üçlü bir esinden söz edilebilir.

3. Weber'in eserinin düzenlenmesi. – Weber, erken ölümü nedeniyle, ama aynı zamanda toplumsal yaşama yabancı genel bir teori hazırlama iddiasını kesin olarak reddettiğinden, iki anlamda da tamamlanmamış gözüken bir eser miras bıraktı. Genellikle, değerin ancak tarihsel olarak saptanabileceğine inandığından, kesin çözümler ileri sürmekten mütevazılık ve entelektüel dürüstlük gereği kaçınmıştır. Onun ölümü, eserinin yayınlanma tarihinde de bir kopma oluşturur: bir yanda sağlığında yayımlanmış eserler, diğer yanda ise tamamlanmamış eserler bulunmaktadır. Erken ölümüyle birlikte eserinin nasıl düzenleneceği sorunu gündeme gelmiştir. Bu eserin önemli bölümü olan *İktisat ve Toplum* [*Wirtschaft und Gesellschaft*], aynı zamanda biyografi yazarlarından birisi[9] olacak olan karısı Marianne Weber

7) "Enquête sur la situation des ouvriers agricoles à l'est de l'Elbe. Conclusions prospectives", tercüme Denis Vidal-Naquet, *Actes de la recherches en sciences sociales*, no. 65, Kasım 1986.

8) Eugen Fleischmann'ın ifadesi, *a.g.y.*, s. 219.

9) Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild* [1926], Münih, Pipper, 1989.

ile erkek kardeşi Alfred Weber tarafından 1922 yılında yayına hazırlanmıştır. Ölümünden sonra yayımlanan bu eserler, o tarihten beri Almanya'da şiddetli tartışmaların konusu olmuştur.[10]

Tercüme mi ihanet mi? Bu ifade Weber'den başka kimseye bu kadar iyi uygulanamaz. Kısmen ölümden sonra yayımlanmış bir eserin güçlüğüne bir de Weber'in geç kabulü eklenir:[11] eser Amerika Birleşik Devletleri'nde İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Talcott Parsons tarafından kısmen tercüme edilmiştir; Fransa'da eserin yavaş yavaş çevrilmesi sonucunda, *Le savant et le politique* (1959), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1964)[12] ile *wissenschaftslehre*'de toplanmış incelemelerin bir bölümü kısmi olarak *Essais sur la théorie de la science* (1965) adı altında tercüme edilmiştir; *Le judaïsme antique* Freddy Raphaël'in çabaları sayesinde (1970) ve sosyolojik eserler toplamının bir bölümü de *Économie et société* (1971) adı altında yayımlandı. *Sociologie du droit* (1986), *Histoire économique* (1991), *Sociologie de la musique* (1998), *La Bourse* (1999) tercümeleri sayesinde Weber'in eseri daha

10) Bkz. Friedrich H. Tenbruck, "Das Werk Max Webers: Methodologie und Sozialwissenschaften", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg., 38, 1986, s. 13-31; Wolfgang Schluchter, "Max Webers Beitrag zum Grundriß der Sozialökonomik': Editionsprobleme und Editionsstrategien", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 50, Heft 2, 1998, s. 327-343.

11) Monique Hirschhorn, *Max Weber et la sociologie française*, L'Harmattan, 1988.

12) Isabelle Kalinowski'nin yeni bir tercümesi (Flammarion, 2000) Jacques Chavy'nin (1985'te yeniden baskısı yapılan) tercümesini pek düzeltmemiştir. Bkz. Jean-Pierre Grossein, "Peut-on lire en français *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme?*", *AES*, 39, 1998.

bilinir bir hal almıştır, çünkü Almanca bilmeyenlerin de erişmesi mümkün olmuştur. Bununla birlikte İngilizce[13] ve Fransızca versiyonlardaki muğlaklıklar ya da anlaşılmazlıklar[14] eserin alımlanmasını daha da güçleştirmiştir.[15]

Üçüncü bir güçlük de yorumlamaya bağlıdır. Weber ender olarak kendi için yorumlanmıştır: uzun süre boyunca bir anti-Durkheim,[16] bir anti-Marx,[17] bir anti-Hegel[18] ya da bir anti-Popper[19] olarak yorumlandı ve kendi teorilerini

13) Jere Cohen, Lawrence Hazelrigg ve Whitney Pope, "De-Parsonizing Weber: A Critique of Parsons' Interpretation of Weber's Sociology", *American Sociological Review*, 40, 2, Nisan 1975, s. 229-249; Talcott Parsons, "On 'De-Parsonizing Weber': Comment on Cohen *et al.*", *American Sociological Review*, 40, 3, 1975, s. 666-674.

14) François-André Isambert, "Weber désenchanté", *AS*, c. 43, 1993, s. 357-397; ayrıca Jean-Pierre Grossein, "Glossaire raisonné", *SDR*, s. 119-125. Gallimard Yayınevi'nin kendi çabalarıyla hazırlanmış olan bu değerli "Glossaire"in [Sözlükçe] bütününün bulunmuyor olması üzücüdür.

15) Max Weber'in Fransa'da, Almanya'da ve Amerika Birleşik Devletleri'nde alımlanması konusunda bkz.: Pierre Lascoumes (yay. haz.), *Actualité de Max Weber pour la sociologie du droit*, LGDJ, 1995.

16) Anthony Giddens, "Max Weber und Émile Durkheim: Divergierende Zeitgenossen", Wolfgang-J. Mommsen ve W. Schwentker (yay. haz.), *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Göttingen-Zürih, Wanderhoek & Ruprecht, 1988, s. 273-289.

17) "Weber et Marx", özel sayı *Actuel Marx*, no. 11, 1992; Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, Londra, Allen & Unwin, 1982; John Lewis, "Max Weber and Karl Marx", *Marxism Today*, Kasım 1974, s. 328-339; Carl Mayer, Max Weber's "Interpretation of Karl Marx", *Social Research*, c. 42, 1975, s. 701-719; G.-H. Mueller, "Weber and Mommsen: Non-Marxist Materialism", *British Journal of Sociology*, c. 37, 1986, s. 1-20.

18) Catherine Colliot-Thélène, *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Éditions de Minuit, 1992.

19) Jean-Claude Passeron, *Le raisonnement sociologique. L'éspace non poppérien du raisonnement naturel*, Nathan, 1991.

hazırlayan sosyologlar tarafından kullanıldı. Eserin kışkırttığı yorum ve açıklamaların çokluğu, karmaşıklığını iyice artırmaktan başka bir işe yaramamıştır. Basitleştirme kendi içinde ikili bir risk içerir: bir yandan, Weber'in tezlerine bir apaçıklık statüsü atfederek en yenilikçi yanlarındaki her türlü keskinliği ortadan kaldırma riski içerir; diğer taraftan, bu yanlara sistematik bir tutarlılık verilmiş olur, oysa Weber'in eseri, bu esere sadık kalmak için özgün katkı ve sorularla ele almaya mecbur eden tereddüt ve gelişmeleri kendi içinde barındırmaktadır. Klasik eserler genel olarak iyi bilinme ama gerçekte sıkça yanlış yorumlanma gibi ironik bir yazgıya maruz kaldıklarından, bu sunum, Weber'in düşüncelerini oluşturan öğeler arasındaki belli başlı eklemlenmeleri aydınlatmaya çabalayacaktır. Bir düşüncenin eklemlenmelerini kavramanın avantajı sınırlıdır: öncelikle eserin bütünlüğünü vermek imkânsız olur; sonra Weber'in eserinin yorumlanma alanının bütününü sunmak imkânsız kalır ve son olarak da çağdaş sosyolojideki Weberci etkilerin tümünü açıklamak imkânsızdır.

Her türden mutlak kavranışa ayak direyen Weber'in eserinin tekilliğini ve sosyolojiye katkılarının özgünlüğünü keşfedebilmek için, onun teorik soruları, ampirik sonuçları ve yöntemsel katkıları arasındaki sıkı ilişkiyi burada yeniden kurmak gerekecektir. Bu üçlü perspektif altında, Weber'in, toplumsal faaliyet alanlarının bütününden geçmiş olan rasyonelleştirme ve entelektüelleştirme süreçlerini analiz ederek modern dünyayı düşünmeye nasıl bağlı kaldığını göreceğiz. Eylemin sosyolojik kavranışı çerçevesinde (Bölüm I) Weber, gerçekten de, birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu düşündüğü hem iktisatla (Bölüm II), hem dinlerle

(Bölüm III), hem de politikayla (Bölüm IV) ilgilenmiş ve bunların birbirlerine olan bağlılıklarını göstermiştir (burada her bölümün içinde ele alınmışlardır). Böylelikle eserinin karakteri, Weber'in insan olarak imgesi gibi, içinden geçen gerilimlerle ve çeşitliliğin damgasını taşıyarak kendini göstermektedir. Her bölümün başında yer alan kimi biyografik öğeler bu durumun ifadesi olmakla birlikte, Weber'in tarihsel ufkunu onun düşüncesini açıklayan bir etken yapmaktan ziyade, çoğul toplumsallaşmalarını hatırlatarak eserini daha iyi anlamayı hedeflemektedir.

I. Bölüm

EYLEMİN SOSYOLOJİK KAVRANIŞI

Tematik yönelimleri ve tarihsel erüdisyonu bakımından yoğun olan Weber'in eseri aynı zamanda epistemolojik ve yöntemsel bir katkı da içerir. Weber'in *eseri*, terimin klasik anlamıyla yazılı eserler *bütüncesi* olarak anlaşılmalıdır ve daha geniş bir anlamda, zamanın sınavı içinde, hâlâ çok sayıda sosyolojik düşüncenin içinden geçtiği entelektüel geleneklerin doğduğu yer olarak anlaşılmalıdır. Böylelikle Weber, günümüzde, toplumsal bilimlere miras bıraktığı sorgulamalarla, oluşturduğu özgün yöntemle, ama öncelikle kurduğu eylem sosyolojisiyle sosyolojik geleneklerin kurucusu olarak kabul edilmiştir.

I. – Bir eylem sosyolojisi

İki ünlü konferansından birinin adı olan *Bilginlik Mesleği ve Temayülü*'nde Weber, bilgin tanımını aydınlatmaya çalışırken, aynı zamanda da bilim insanı olarak kendi tasa-

rım ve pratiklerini sunar.[1] Bilginlik pratiğinin bir sabiti, farklı beşeri bilimlerin (bu terim onun döneminde yoktu) kesişmesinde yatmaktadır: devlet ve hukuk bilimi, iktisat, tarih. Bu çok-disiplinlilik, sırasıyla, İtalyan şehirlerinde ticaret hukuku tarihi (1889) ve kamusal ve özel hukukla ilişkisi içinde ele alınan Roma tarım tarihi (1891) üzerine iki tezde görülür.

Bu disiplinlerin her birinin entelektüel yaklaşımlarının içkin bilgisi Weber'in kendi döneminin entelektüel bölünmelerini aşmasını ve toplumsal bilimleri özgün bir statüyle donatmasını sağlar. Tarihsel bir "gerçeklik" biliminin yandaşı olan Weber araştırmanın ister istemez ampirik doğasını belirtmektedir. Weber sosyolojide ampirik alan çalışmalarıyla karşılaşmıştır: 1892 yılında Elbe'nin doğusundaki tarım emekçilerinin durumu üzerine büyük bir soruşturma yürütür. Sonra 1908 yılında bir başka soruşturmayı da Alman sanayi işçileri hakkında sürdürür. Bu işçi ve emekçilerin durumlarını kavrayabilmenin en iyi yolu olarak, söyleşi talimatlarını bizzat kendisi kaleme alır.

1. Sosyoloji: tarihsel bir bilim. – Önde gelen akademik şahsiyetleri Wilhelm Roscher (1815-1894), Karl Knies (1821-1898), Adolf Wagner (1835-1917), Gustav Schmoller (1838-1917) olan Alman Tarih Okulu'nun mirasçısı[2]

1) Bu konferans, Ocak 1919'daki siyasetçi mesleği üzerine olan konferansla birlikte bir araya getirilmiştir, *Le savant et le politique*, UGE, "10-18", 1987.

2) Wilhelm Hennis, "Une science de l'homme: Max Weber et les économistes allemands de l'École historique", *La problématique de Max Weber*, PUF, 1996, s. 131-207.

olan Weber aynı zamanda bu okulun eleştirmenidir:[3] onların teorik iddiadan yoksun betimleyici ampirizmi karşısında, "deney zemininde" tarihsel bir bilim oluşturmayı önerir; ama bir gerçeklik bilimine (*Wirklichkeitswissenschaft*) dayalı kendi anlayışı zemininde bunu önerir ve toplumsal kuralları anlaşılır kılmayı sağlayan teorik kavramlar hazırlanmasını savunur. Aynı şekilde, bu teorik amaç, Avusturya marjinalist ekolünün, özellikle de Carl Menger'in (1840-1921) savunduğu gibi soyut yasalar (nomotetik bilim) dile getirmekle yetinmekten kaçınmayı sağlamalıdır. Sosyoloji tarihsel bir bilim olarak kalmalıdır. Toplumsal bilimlerin hedefi evrensel yasalar saptamak değildir. Weber'e göre bu yanılsama, "doğa bilimleri" modeline göre "kültür bilimleri" kurmak isteyerek gerçeğin hakikatine erişmeye çalışan pozitivistlerde görülür. Doğa bilimleri ile kültür bilimlerini karşı karşıya getiren "yöntem tartışması"nda Weber, sosyolojiyi tarihsel bir bilim olarak tanımlayarak, kültür bilimleri yandaşlarının safında yer alır.

Bununla birlikte, Alman filozof Wilhelm Dilthey'in (1833-1911),[4] bir yandan, görececiliğinin kökenindeki öznelerin tamamen ampirik yaşanmışını psikoloji için aşırı dikkate almasını ve diğer yandan, doğa bilimlerinin özelliği olan açıklama [*erklären*] ile tin bilimlerinin özelliği olan kavrayış [*verstehen*] arasında yaptığı indirgemeci ayrımı eleştirir. Gerçekten de Weber, bu yöntemsel karşıtlık içine ka-

3) Catherine Colliot-Thélène, *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Éditions de Minuit, 1992, s. 74-124 (s. 81).

4) *Introduction aux sciences de l'esprit. Essai de fondation de l'étude de la société et de l'histoire*, 1883.

panmış toplumsal bilimler için yumuşatılmış bir nedensellik biçimi benimsemeyi reddeder.

Yöntem tartışmalarının içinde somutlaşmış ikicilikleri reddeden Weber'in özgünlüğü, her iki görüşten de yararlanırken, bunların sınırlarını aşmasında yatar. Hem Rickert'in transandantal rasyonelliği, hem Simmel'in psikolojizmi, hem Dilthey'in kuşkucu görececiliği sorgulanıp, eleştirilip aşılmıştır, hem de Hegel'in idealizmi, Marx'ın materyalizmi; Schmoller'in tarihselciliğini ve Menger'in biçimciliğini de unutmamak gerekir. Metafiziğin inkârının ve nedenselliğin onaylanmasının ötesinde Weber, kendi bilim tanımında, ayıklamanın öznelliğini ve ilişkilerin nesnelliğini ileri sürer.

2. "*Toplumsallaşmış* edimci" sosyolojisi. – Birey, ilişkiler dokusu içinde yer alır; *kendi* aidiyet cemaatleri dışında onu düşünemeyiz. Bu cemaatlerin çeşitliliği, toplumsal katmanların Weberci teorileştirilmesi içinde ifade bulur. Weber, toplumsal sınıfları, statü gruplarını ve politik partileri birbirinden ayırır; bunlar iktisadi, toplumsal ve politik düzenlere denk düşen üç tür hiyerarşidir. Örneğin, Marx'tan farklı olarak, *sınıflar* toplumsal tabakalaşmanın özel bir biçimidir. Mallara ve belirli maddi yaşam koşullarına eşit erişim şansına sahip bireyleri gruplaştırırlar: mantıksal ölçütlerden hareketle gruplandırılmış bireylerin basit yığılmaları olarak, kendi birliklerinin bilincinde olan gerçek cemaatler oluşturmazlar. *Statü grupları* hem nesnel etkenlere (doğum, meslek, eğitim türü) ve hem de öznel etkenlere bağlı olan prestij ve toplumsal şeref açısından farklılaşırlar. Statü grupları, farklılaşmış kültürel pratik-

ler ve tüketim tarzları dolayısıyla, yani (yaşam *düzeyine* karşıt olarak) yaşam *tarzları* ya da üsluplarla birbirlerinden ayrılırlar. *Siyasal partiler* ise ortak toplumsal statüleri ya da iktisadi çıkarları kurumsal bir biçim altında bir araya getirebilir; bu partilerin kuruluşu da başka temellere (dinsel, etik) dayanabilir. Üçboyutlu bu analiz modern toplumlarda toplumsal grupların hiyerarşikleşmesindeki birçok ilkeyi ortaya koyabilir ve çok sayıda aidiyet tarzı arasında statü grubunun belirli bir kararlılığa sahip olduğunu varsayar: değerlerin, davranış normlarının ve bunların özelliklerini belirten anlamlı pratiklerin edinildiği ve paylaşıldığı yerdir burası. Bireyin payına düşen değerlerin tercihi, zımni olarak onun grup statüsüne göndermede bulunur. Herhangi bir değerin öne çıkmasına bireysel katılım bu gruba bağlıdır. Dolayısıyla değerler, toplumsal gruplar tarafından taşınmaları ve kurumsal çerçevelere dahil olmaları koşuluyla, toplumsal eylemi yönlendirmeye yatkındırlar.

Bu nokta, birey tanımının teorik kozunu ortaya koyar. Weber'e göre kavrayıcı bir sosyolojinin temel konusu bireyin eylemidir; bu eylem, gelişiminin yöneldiği *öteki*'nin davranışına gönderme yaptığı ölçüde "toplumsal" olarak görülür (*ES*, s. 4). Bireylerin kendi eylemlerine bağladıkları öznel anlam nedeniyle, bu eylem başkalarının tavırlarını da dikkate alır ve akışı içerisinde onlardan etkilenir. Toplumsal eylem teorisi, bu durumda, etki sürecinin teorileştirilmesiyle birleşir (eyleme katılan bireylerin kendi eylemlerinin diğerleri karşısında sahip olduğu anlama dair kavrayışı): *bu, ötekinin davranışını değiştirme niyeti içinde ona yönelen bir bireyin eylemidir*.

Bu aynı zamanda bir tanımama, bilmeme teorisidir.[5] Rasyonel olduğu için bilgili bir birey tasarımına (stratejik edimci modeli) karşı Weber, kısaca Durkheim'ın kavramına yakın bir kavram geliştirir (buna göre *toplumsal olgu* bizim üzerimizde biz farkında olmadan etkide bulunur); birey kendi niyetlerinin berrak bilincine her zaman sahip değildir. Weber yargılamaz, bireyin hukuk kuralları ve kurumlara dair cehaletini anlar: "Eylemek," bireyin içinden çıkamayacağı toplumsal bir durumun bağrında, "isteğe bağlı olmayan biricik bir konjonktür içine yerleşmiş olmaktır."[6] Weber, kendi eylem sosyolojisini toplumsallaşmış bir edimcinin ve kurumlaşmış bir eylemin sosyolojisi olarak anlamayı sağlayan bir toplumsallaşma teorisini açıkça belirtmeden ileri sürer.

3. *"Kurumlaşmış* eylem" sosyolojisi. – Klasik anlamda yöntemsel bireyciliğin babası olarak kabul edilen Weber, atomize ve bencil bir birey görüşünü varsayan rasyonel tercih teorisinin kurucusu olarak görülemez. Raymond Boudon'la birlikte biz de bireyciliğin üç farklı yorumunu birbirinden ayırt edebiliriz: eşitlik ilkesine dayalı bir toplumun bağrında bireylerin davranışını niteleyen "sosyolojik" bireycilik (örneğin "hiyerarşik" toplumlara karşıt "bireyci" toplumlar); normları, kurumları ve değer tercihlerini meş-

5) François Héran, "Rite et méconnaissance. Notes sur la théorie religieuse de l'action chez Pareto et Weber", *ASSR*, no 85, Ocak-Mart 1994, s. 137-152.

6) Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine* [Alcan, 1935], PUF, "Quadrige", 1981, s. 102.

rulaştıran aşılmaz bir referans noktası olarak kişiyi (bireyi) gören bir doktrinle çakışan "etik" bireycilik (örneğin "kolektivizm"in karşıtı); son olarak, toplumsal süreçleri bireyden yola çıkarak açıklamaya çalışan "yöntemsel" bireycilik (yöntemsel "holizm"in karşıtı).[7] Bireyci bir topluma dalmış olan Weber, karmaşık bir birey düşüncesi hazırlar.

Tarihsel konfigürasyonların oluşumunda kurumlara belirleyici bir rol atfeden Alman Tarih Okulu'nun takipçisi olarak Weber, kurumlara bireysel davranışlar üzerinde eşit bir etki atfeder. Devlet, toplum, grup gibi kolektif kavramların kullanımını yöntemsel olarak reddetse bile, toplumsal eylemin yönlendirilmesini açıklarken taşıdıkları değeri teorik olarak kabul eder.

Weber, temelde bireyci bir yöntemle, edimcinin içinde kurumlaşmış olanı keşfetmeye çabalar: Kurumlaşmış olan, onun eylem şemasıdır. Hukuk sosyolojisi çerçevesinde seçmiş olduğu ihlal örneği, böyle bir muhakemenin hedefini ortaya koymaktadır: Hırsız, kurala uyar, çünkü ihlal ettikten sonra saklanır. Kuralla *uyum içinde* de olunsa, kurala *karşı* da çıkılsa, her zaman için kuralla *ilişki içinde* yaşanır. "Kurala uygun olmama da aynı kurala gönderme yapıyor olduğundan, uygun olmayla aynı uzam içinde yer alır; böylelikle *sapma* kavramını ve daha öteye giderek *edimsellik*

7) Bkz. Raymond Boudon, "Individualisme et holisme dans les sciences sociales", Jean Leca ve Pierre Birnbaum (yay. haz.), *Sur l'individualisme*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, "Références", 1991, s. 45-59. Ayrıca, Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Le Seuil, "Points", 1983.

kavramını bir yana atabiliriz."[8] Böylelikle, edimcinin onu kurumlaştıran düzenekten –bu düzeneği bilmese bile– kaçamayacağını vurgular. Évelyne Serverin'in hatırlattığı gibi, "kurala göre davranmak, kural tarafından kurumlaştırılmaktır", çünkü "kurum, bireylerin beklentilerinde de mevcuttur." Weber'in analiz ettiği edimci, toplumsallaşmış ya da kurumlaşmış bir bireydir, bekleme halindedir; mikroekonominin toplumsallıktan-çıkarılmış birey tasarımlarıyla ve genellikle yöntemsel bireyciliğin indirgendiği rasyonel tercih teorisiyle alakası yoktur.[9]

II. Bir yöntemin inşası

Weber, entelektüel yaklaşımının özgünlüğü sayesinde toplumsal bilimleri özgül bir yöntemle donatır. Bu yöntem *İktisat ve Toplum*'un daha ilk cümlesinde kendini gösterir: "Bizim sosyoloji dediğimiz şey... toplumsal faaliyeti yorumlayarak yorumlama yoluyla [*deuten verstehen*] kavrama ve dolayısıyla, gelişimini ve sonuçlarını nedensel olarak [*ursächlich erklären*] açıklama iddiasındaki bir bilimdir."[10] Yaklaşımının farklı evrelerini dile getirir: *kavrama, yorumlama*

8) "Agir selon des règles dans la sociologie de Max Weber", Évelyne Serverin ve Arnaud Berthoud (yay. haz.), *La production des normes entre État et société civile. Les figures de l'institution et de la norme entre États et sociétés civiles*, L'Harmattan, 2000, s. 209-230.

9) Raymond Boudon, "Théorie du choix rationnel ou individualisme méthodologique?", *Sociologie et société*, yakında çıkacak.

10) *ES*, s. 4.

ve *açıklama.* Weber gerçekten de öncelikle bireylerin toplumsal eylemini *anlamaya* çalışır. Bu, bireylerin hedeflediği anlama önemli bir yer ayırmayı ve aksiyolojik bir yansızlığı benimsemeyi gerektirir. Daha sonra da, gerçeğin sonsuz çeşitliliğine düzen vermek için, temel işlevi gerçekliğin *yorumlanmasını* teşvik olan "ideal tip" dediği şeyin inşası ilkesini ortaya koyar. Son olarak, sosyolojinin nihai hedefi olan *açıklama*'ya hizmet etmek amacıyla, "nedensel isnat" olarak adlandırdığı şeye kalkışmayı önerir.

1. Kavrama ve aksiyolojik yansızlık. – Sosyolojinin yaklaşımı öncelikle kavrayıcı olmalıdır.[11] Weber, *kavrayış* kavramının kurucusu olmasa da, bu kavrama temel bir boyut atfeden odur.[12] Çünkü Weber'de *kavrama*, hem entelektüel dürüstlük etiğine, hem de beşeri ve toplumsal bilimlerin özgüllüğüne denk düşer. Toplumsal fenomenlerin, edimcilerin anlamsal olarak yönlendirilmiş faaliyetinden kaynaklandığını ileri süren tasarımın sonucudur. Başka deyişle, *kavrama* bir eylemin ya da bir ilişkinin içinde eyleyen bireylerin hedeflediği anlamı ortaya çıkartır. Başka bilimler bireyi fiziksel ya da kimyasal düzlemde ele alırken, "sosyolo-

11) "Kavrayıcı sosyoloji" kavramı yerine "sosyolojik kavrama" kavramının tercihi konusunda bkz. François-André Isambert, "Weber désenchanté", *AS*, c. 43, 1993, s. 357-397; ayrıca Dominique Schnapper, *La compréhension sociologique. Démarche de l'analyse typologique*, PUF, "Le liensocial", 1999.

12) Ondan önce kavramı ilk kez 1850'de tarihçi Droysen kullandı. Dilthey, *Beşeri Bilimlere Giriş*'inde (1883) "doğa bilimleri" ile "tin bilimleri"nin yöntemleri arasında köklü bir ayrım yapar. Her türden pozitivist eğilimin ötesinde, bilimsel bir yaklaşım önerir: kavrayıcı yöntem.

jinin bakış açısından, her anlam çağrısı bir bilinci varsayar ve bu bilinç de bireyin bilincidir." (*ETS*, s. 345)

Edimcilerin imal ettiği ve paylaştıkları toplumsal anlamları kavramak, eylemin kendisini kavramadan mümkün değildir. *A priori* ortaya konmuş mutlak yargılar ve değer yargıları anlamında önyargılar şeklindeki ön-kavramları reddetme konusunda Weber Durkheim'la anlaşsa da, bunların tümüyle dışlanamayacağını kabul eder. Çünkü bunlar fenomenlere anlam veren vazgeçilmez yorum kaynakları bütünü oluştururlar. *Kavrama* kişisel kültür gerektiren bir sanatla bağlantılı olduğu ölçüde, tüm bilgi kaynaklarını seferber etmek uygun düşer. Bu, varsayımsal bile olsa, ancak bir katılımcı tavrı içinde anlaşılabilir: "Sezar'ı anlamak için Sezar olmaya gerek yok." Edimcilerin dünyayı nasıl inşa ettiklerini anlamak için, onların dünyasına taşınmak gerekir. Amaç, edimcinin öznel olarak hedeflediği anlamı –onun yerine gözlemcinin nesnel olarak yeniden-inşa ettiği anlamı koymadan– saptamak olarak kalır.

Weber, aksiyolojik yansızlık ilkesini ortaya koyarak entelektüel dürüstlük etiği oluşturur. Bunu, bilimsel yaklaşım için zorunlu olan değerlere ilgisizlik çabası olarak kabul eder. Bilgin, (demagojik ve ideolojik propagandasından nefret ettiği profesörlerinden biri olan) Treitschke gibi, kendi kişisel ve partizan görüşlerini dayatmak için bilimsel *aura*'sından yararlanma hakkına sahip değildir. Bu türden suiistimalleri önlemek için Weber bilginlere, özel duygularını gösterişli bir şekilde sergileyerek kendi kişiliklerini ortaya koymaktan kaçınmalarını ve bilimsel güvenilirliğin garantisi olan iki yöntemsel ilkeye uymalarını önerir: "değerlerle ilişki" ve "aksiyolojik yansızlık." "Değerlerle ilişki",

bilginin, gerçekten kopuşunun ve gerçeği düşünceye yerleştirmesinin (sorunsallaştırma) oluşturduğu araştırmadaki taraflılığının kökeninde yatan kendi tercih ve değerlerinin öznelliğinin bilincine varmasına bağlıdır. Bilimsel faaliyet malzemelerin ve soruların ayıklanmasıyla başladığından, entelektüel dürüstlük bunların açıklanmasını gerektirir: Weber'in "değerlerle ilişki" diye adlandırdığı şey budur.

İkinci ilke, "aksiyolojik yansızlık" olarak adlandırdığı şeyde yatar. Her türlü değer yargısının reddinden ibarettir. Aynı zamanda, bir değerin, bilimsel ve nesnel bir muhakemeyle ya da transendantal bir bilim anlayışıyla diğerlerinden daha yüksek olabileceğini reddeder. Değer yargılarına, inançlara ve kişisel kanılara karşı çıkan bilimsel araştırma, bu aksiyolojik yansızlığı varsayar.

Weber'in aksiyolojik yansızlığı tuhaf bir şekilde coşkulu bir üslupta savunduğunu belirtelim. Sanki bu ilkenin değer kazanması ona bir değer statüsü verecek gibidir ve bilgin de bu değere bağlanır. Weber'in yalnızlığı ve kendine özgülüğü, toplumu değişikliğe uğratmayı istemeyi tutkuyla reddinde yatar. Politik bir düşü somutlamak ile daha mütevazı bir bilimsel görevi gerçekleştirmek arasında Weber ikincisini seçer; yani yargılamak ya da yönlendirmek yerine, bir eyleme içkin anlamını vermek: "XIX. yüzyılın öncüleri, bilim insanı olmaktan çok doktrinerdiler, toplumsal dünyayı gerçekten tanımak yerine değiştirmeyi dert etmişlerdi... Weber'de ise, tersine, onu sosyolojinin kurucularının en

13) Pierre-Jean Simon, *Histoire de la sociologie*, PUF, "Fondamental", 1991, s. 383.

çağdaşı yapan şey, tutkulu bir bilinç berraklığı gerekliliğiyle birlikte, her türden doktriner ruhun, her türlü *a priori* sistemin yokluğudur."[13]

2. İdeal-tipin yorumlanması ve inşası. – Hedeflenen anlamın *yorumlanması* ideal-tiple mümkün olur: başka deyişle, kaosu, gerçeğin sonsuz çeşitliliğini düzenlemeye yatkın, nedensel kavramanın kavramsal bir aygıtı olarak kendini gösteren şey, geçici statüdeki soyut bir yapımdır. Sosyoloji, "bireylerin davranışında rasyonel mantıkların çokluğu hipotezini oluşturduğu" ve tavır ve davranışların tek-nedene dayalı açıklamasını reddettiği ölçüde, Weberci *Idealtypen* toplumsal fenomenlerin en iyi şekilde kavranmasını –aşılmadan önce– işin içine katmayı sağlayan yararcı yapımlar olarak kalır. Çünkü, Weber'e göre, tözsel kendilik olarak *hakikate* erişmek boş bir bilimsel projedir; çünkü toplumsal gerçekliğin bir öğesini, bunu belirlemiş olan koşulların bütününe indirgemek imkânsızdır. Tıpkı bilginin ancak kısmi hakikatleri kavrama çabası gibi, ideal-tip[14] de yalnızca gerçekliğin niteliksel yanını ifade eder: niteliksel verilerin bir ortalaması değil, niteliksel özelliklerin belirginlik kazanmasıdır. Gerçekliğin doğru tasarımları olmayan, gerçekliğin karmaşasının yerine tutarlı ve rasyonel bir bütün koyan abartılı düşünce tablolarıyla bağlantılıdır. Gerçekliğin kimi özellikleri (tipik tekillikler) "değerlerle ilişki"ye göre ayıklanır.

İdeal-tip, bir değer yargısı getirmeden ve hiçbir ampirik geçerlilik ileri sürmeden, yalnızca gerçeğin kavranmasını

14) *ETS*, s. 180 e devamı.

teşvik etmeye yönelik olan "ütopik yapıda rasyonelleştirmelerle elde edilen zihinsel imge" ile çakışır. Weber, bilim mantıkçısı Heinrich Rickert'in (1863-1936) ısrar ettiği kavram (hakikat) ile gerçek (gerçeklik) arasındaki Kantçı ayrımı yeniden ele alır. Ama onun, tarihi zamandışı bir değerler sistemi üzerinde temellendiren idealizmini reddeder. Raymond Aron'a göre "Rickert'in Weber üzerindeki etkisi, kendisini keşfetmenin bir aracı olmasıdır."[15]

İdeal-tip yapımı, (kaotik malzeme içinde bir seçme zorunluluğunun getirdiği) "değerlerle ilişki"ye içkin öznellik ile aksiyolojik yansızlığın kısıtlamalarının gerektirdiği nesnellik arasındaki antagonizmayı aşmanın epistemolojik bir aracı haline gelir. Ayrıca, tekil tarihsel olgular ile toplumsal düzenlemelerin genellikleri arasında sosyolojiyi oluşturan gerilimi aşmayı sağlar. Sonuç olarak, ideal-tipler, bilimsel kavramların sabit yeniden-örgütlenmesi yoluyla bilimin gelişimini mümkün kılar.

Yine de bir güçlük varlığını sürdürür: Weber bu ideal-tip'e birçok anlam atfetmiş gözükür. Weber ideal-tip kavramını hem kültür bilimlerinin bütün kavramlarını belirtmek için hem de belirli bazı kavramları vurgulamak için kullanır. Raymond Aron en azından üç tür ayırt eder: tarihsel bireylerin ideal-tipleri (kapitalizm ya da Batı şehri); çok sayıda koşulun içinde bulunan tarihsel gerçekliğin soyut öğelerini belirten ideal-tipler (bürokrasi, feodalite, aynı zamanda daha yüksek bir soyutlama düzeyinde tahakküm türleri); son olarak da, davranışların rasyonelleştirici ye-

15) Raymond Aron, *La philosophie critique de l'Histoire. Essai sur une théorie allemande de l'Histoire*, 1950, s. 222.

niden-üretimlerinin oluşturduğu ideal-tipler.[16] Weber bunu kendi eylem sosyolojisi için (rasyonellik tipleri), iktisat sosyolojisi için (kapitalizm tipleri), dinler sosyolojisi için (dinsellik tipleri ve cemaatleşme tipleri) ve politik sosyolojisi için (tahakküm tipleri) kullandı.

Bilmeyi gerçeğin şematikleşmesi olarak tanımlayan ideal-tip, hakikat ile gerçeklik arasındaki pozitivist muğlaklığı ve katışıksız ampirizmin görececi istifasını önler. İdeal-tip, ayrıca, nedensel ilişkiye girmeyi kolaylaştırmak için her fenomenin özgün yanına erişmeye yarar.

3. Açıklama ve nedensel isnat. – Weber'e göre, fenomenler arasında nedensellik zincirleri oluşturarak sosyoloji ve toplumsal bilimler için "tarihsel isnat yargıları" saptamak önemlidir. Marx'tan farklı olarak, açıklama, Weber'e göre, çoklu nedenlere başvurmayı gerektirir.

Nedensel isnat, karşılaştırmalar yoluyla tekil tarihsel konfigürasyonlara erişmeyi sağlar. Alışılagelmiş bir zihinsel işlemi belirtir.[17] Bu işlemde, hayali değişkenli deneyler yerine getirmek uygun olur: "Gerçek nedensel ilişkiler belirlemek için," der Weber, "gerçekdışı ilişkiler inşa ediyoruz." (*ETS*, s. 79) Bilgin, tarihsel olayların gelişimi içinde bir nedenin bir diğeri üzerindeki etkisini (geçici olarak) ortadan kaldırmak için yetkili olmalıdır.[18] Bu çerçevede

16) Raymond Aron, "Max Weber", *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, "Tel", 1967, s. 521-522.

17) *ETS*, s. 309-310.

18) "Poser la question: *qu'aurait-il pu arriver* si Bismarck n'avait pas pris la décision de faire la guerre?" (*ETS*, s. 291).

Weber kendi teşebbüsüne, özellikle yorumcuları[19] tarafından kapitalizmin "ruhu" üzerine dinsel etiğe atfedilen rolün aşırı abartılması riskiyle ilgili ihtiyatlı çekincelerle yaklaşır. Aslında bu *dolaylı* etkenin, kapitalizmin anlaşılmasında nedensel açıklamanın tümünü ortadan kaldırmadığını kendi de kabul eder (iktisadi etkenler de işin içine girebilir).

Weber, kültürel yaşam da dahil olmak üzere,[20] aynı fenomene ya da aynı toplumsal faaliyete olası yaklaşım çeşitliliğini savunmaktan vazgeçmedi. Hiçbir yaklaşım diğerinden *a priori* üstün değildir; yalnızca olası olguların en çok sayıdaki açıklayıcı yorumu içindeki verimliliği bakımından üstün olabilir. Hiçbir durumda bunu genelleştirip evrensel bir açıklamasını yapamayız, çünkü yalnızca önvarsayımları ve tarihsel bağlamsallığının sınırları içinde geçerlidir.

Sonuç olarak, Weber'in hedefinin "toplumsal gerçekliğin nedensel kavranışı"nda yattığını vurgulayalım ve özetleyelim. Klasik olarak işleyen, çünkü pedagojik olarak yararlı olan *kavrama*, *yorumlama* ve *açıklama* arasındaki analitik ayrımların ötesinde, *kavrama* ile *açıklama*'yı birbirinden ayırmaktan en azından iki nedenle kaçınmak gerekir. Birincisi epistemolojik nedendir: Weber, toplumsal bilimlerde zayıf bir nedensellik biçimi kabul etmeyi reddeder. İkincisi yöntemsel nedendir: Nedensel isnat kavramayı gerektirir ve kavramayı üretir. Başka deyişle, kavramanın açıklamadan önce geldiğini (daha iyi açıklamak için kavramak) Weber'e

19) "Réponse finale aux critiques", 1910, in *SDR*, 1996, s. 133-163.

20) Bkz. Goethe'nin Madam de Stein'a mektuplarının yorumlanmasında Weber'in giriştiği ustaca çalışma, *ETS*, s. 254-259.

atfetmek yapay olur, çünkü Weber aynı zamanda tersinden karşılıklılığı da düşünür (daha iyi kavramak için açıklamak). Kavrama, demek ki, nedensel isnadın olasılık koşulu ve ürünüdür.

III. – Weberci üç sorgulama

Weber'in eserinde kopuşlar tezini[21] ya da tersine, eserinin birliği tezini (Wilhelm Hennis[22] bunu savunmuş, Friedrich Tenbruck[23] tartışmış ve François Chazel[24] eleştirmiştir) burada tartışmaktansa, Weberci sorgulamaların çokluğu hipotezini ortaya atalım.

1. Batı rasyonelliğinin özgüllüğü. – İlk sorgulama toplumların oluşumunda Batı dünyasının özgüllüğüne yöneliktir: Modern dünyanın ve özellikle kapitalizmin ortaya çıkışını hangi unsurlara isnat etmeliyiz? Batı'nın biricik-

21) Jean-Rodrigue Paré, "Les écrits de jeunesse de Max Weber: l'histoire agraire, le nationalisme et les paysans", *Canadian Journal of Political Science*, c. 28, no 3, Eylül 1995, s. 437-454.

22) Wilhelm Hennis, "La question centrale de Max Weber", *Economy and Society*, c. 12, 1983, s. 135-180 ve *la problématique de Max Weber*, PUF, 1996.

23) Friedrich H. Tenbruck, "Das Werk Max Webers", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 27, 1975, s. 663-702; kısaltılmış versiyonuyla çevirisi: "The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber", *British Journal of Sociology*, c. 31, 1980, s. 316-351.

24) François Chazel, "Comment faut-il interpréter l'œuvre de Max Weber? Aperçus critiques sur quelques thèses de Wilhelm Hennis", *Aux fondements de la sociologie*, PUF, 2000, s. 17-47.

liği neye bağlıdır? Bu soruya sosyolojik gelenekte hep rastlanır: Eisenstadt'ın hatırlattığı gibi, "Batı'nın ve modern dünyanın köklerini tanımak, modern bürokratik devletin ve toplumun potansiyel yükselişiyle birlikte, dünyanın rasyonelleşme eğilimlerinin niçin yalnızca Batı'da geliştiğini anlamak; sosyolojik analizin önemli sorgulamaları işte bunlardır."[25] Weber'in hipotezi, Batı dünyasının özgüllüğünün rasyonellikte yatıyor olduğudur.

Artık Weber'in rasyonelleşme biçimlerini inceleyişi sistematik bir hal almıştı: toplumsal faaliyetin tüm alanlarında (din, hukuk, iktisat, şehir, politika, hatta sanat) bunları aramaya çabalamıştır. Eserinin kavranması için merkezi olan bu sorun, müzik üzerinde çalışarak[26] Batı rasyonelliğinin özgünlüğünün berrak bilincine eriştiği tarih olan 1910'den itibaren kendini gösterir.[27] Batı kültürünün özgünlüğüyle ilgili bu aynı sorun, 1911-1913 yıllarında yazılmış olan *Antikçağda ve Ortaçağda Şehir*'de (*Die Stadt*, 1920-1921) tartışılmıştır.[28] Bu özgünlüğü gözden kaçırmayan, Antikçağ ve büyük uygarlıklar bilgini Weber, tarihsel ve

25) Shmuel N. Eisenstadt, *Approche comparative de la civilisation européen. Étude de la relation entre culture et structure sociale* [1987], İngilizceden tercüme Gilles Robeil, PUF, 1994, s. 59.

26) *Sociologie de la musique. Les fondements rationnels et sociaux de la musique*, tercüme eden ve sunan Jean Molino ve Emmanuel Pedler, Métailié, 1998.

27) Friedrich-H. Tenbruck, "Wie gut kenen wir Max Weber?", *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 131, 1975, s. 670. Ve Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild* [1927], Münih, Pipper, 1989, s. 349.

28) *La ville*, tercüme ve sunuş Julien Freund, Aubier-Montaigne, 1982.

kültürel bir karşılaştırmacılıktan ödünç alarak büyük uygarlıkların bağrındaki rasyonelleşme biçimlerinin çoğulluğuna vurgu yapar.

Batı'nın özgüllüğü fikrine rağmen Weber etno-merkezci tuzağa düşmez. Gerçekten de bu uygarlıkları yansız bir şekilde inceler, bireylerin davranışını iktisadi biçimlere, toplumsal yapılara ve politik kurumlara bağlayan bağı niteler. İlerleme fikrini ve evrensel, doğrusal ve zorunlu bir tarihin diyalektik yasaları fikrini reddederek evrimcilik-karşıtı bir tavır benimser. Durumların birbirine bağlanması, etkenlerin kesişmesi ve zamansallıkların olumsal senkronisi üzerinde durur. Bu nedensel çoğulculuk her türlü tekanlamlılığın içini boşaltır: kültürel etkenlere ve toplumsal yapıya, toplumun gelişimini ve insanlığın oluşumunu açıklayıcı hipotezler olarak başvurulur. Weber, toplumsallaşmanın tinselci açıklamasından da materyalist yorumundan da uzak durarak her türlü determinizmle arasına mesafe koyar: ona göre, "maddi" çıkarların ve "kavramsal" mantıkların ikili varlığı yaşam davranışını oluşturup bilgilendirmektedir (bkz. Bölüm II).

2. Yaşam davranışının şekillenişi. – Weberci ikinci sorgulama, dinlerin tasarım ve uygulamaları şekillendirme tarzıyla ilgilidir. Weber'e göre dinler *ethos*'lar üretir, yani eyleme bir yönelimin damgasını vuran düzenleme sistemleri üretirler. Bu sistemler, bireyin yaşam davranışını (*Lebensführung*) bilgilendiren bir yaşam düzeni (*Lebensordnung*) oluşturdukları ölçüde toplumsal ilişkileri şekillendirebilir olarak görülmektedirler. *Lebensordnung* kavramı bir toplumsal ilişkiler düzeni varsaymaktadır, ama aynı zamanda sem-

bolik biçimlerden, yani bir anlam evreninden de oluşan bir düzendir bu. *Lebensführung* tanımı, iç mantıklarını ve birliklerini yaşam ilkelerinden alan davranış ve pratiklerin yapılanmış bütününe gönderme yapar. Dinsel inançlar, demek ki, bireylerde içerdikleri "içsel *habitus*" açısından analiz edilmişlerdir.

Weber *ethos*'u –içselleştirilmiş bu normatif düzeni– ve *habitus*'u –rasyonel bir yaşam davranışının bu içe alınışını (*Verkörperung*)– analiz eder. Böylece, "modern kültür"ün ve "insan tipi" olarak adlandırdığı şeyin tüm yüzlerinin oluşumunu anlamak için bazı dinsel inançların uyguladığı etkinin içsel yapısını inceler.

Yaşam üsluplarının şekillenişinde dinin bir rolü olduğundan, Weber bu üslupları yaşam tutumu bakış açısından analiz eder. Dolayısıyla hem dinsel fikirlere öznel sahiplenme tarzlarıyla (*Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu*), hem de etiğin aşılanmasını sağlayan mekanizmalarla ilgilenir (*Protestan Mezhepler ve Kapitalizmin Ruhu*). Bu sosyolojik sorunsal, hem eylemde bulunmaya pratik teşvikleri hem de bu teşviklerin toplumsal etkisini ortaya koyar. Bu etkinlik yalnızca fikirlerin gücünden kaynaklanmaz, insan gruplarının varlığından da geçer; yoksa bu etiği ele geçiren ve taşıyan tek tek bireylerden değil. Weber idea'ların konfigürasyonlarına "ontolojik" bir ayrıcalık atfetmez; *ethos*'u idealar düzlemine indirgememek gerekir. Böylece rasyonel yaşam tutumları ile toplumsal biçimlerin yerleşmesini birbirine bağlar (bkz. Bölüm III).

3. Rasyonellik ile irrasyonellik arasındaki gerilim. – Üçüncü sorgulama, modern dünyanın bağrında rasyonel-

lik ile irrasyonellik arasındaki gerilime yöneliktir. Çünkü Weber rasyonellik biçimlerinin tarihini incelemektedir, ama daha çok da toplumun ve bireysel tutumun bağrında rasyonellik ile irrasyonelliğin ortak varlığını incelemektedir. Onun tarihsel incelemelerinin temel bir bölümü, irrasyonelden yola çıkarak rasyonelin doğuşunu açıklamaktan ve irrasyonelin rasyonelleşmenin kaynağında bıkıp usanmadan yer aldığını göstermekten ibarettir.[29] Soru, yüzyıl başında ortaya çıkar: irrasyonellik, "irrasyonel" karanlık güçlerin araştırıcısı Freud'u ve ahlak düzeninin etkisi altında olan ve riskli davranışlardan büyülenmiş burjuva dünyanın anlatıcısı Thomas Mann'ı[30] olduğu gibi Weber'i de büyülemiştir. Weber, "kutup gecesi" ya da "çelik kafes" metaforunun ardında, giderek daha kavranılmaz bir hal alan modern bir dünyada yitim halinde olan bir bireyselliğin olasılığını ileri sürer.

Bununla birlikte, anti-modernist akımların oluşturduğu entelektüel romantizm biçimini de reddeder. Sanayi devriminin her türlü duygusal eleştirisinden uzakta, geleneksel bir toplumsal düzene geri dönüş yönündeki her türlü nostaljik özlemden uzakta, tutumların irrasyonelliği ve modern dünyada rasyonellik ile irrasyonellik arasındaki gerilim onu sürekli meşgul eder. Belli bir bakış açısından rasyonel olarak kabul edilebilecek olan şeyin, tersine, bir başka açıdan irrasyonel olarak değerlendirilebileceğini anlar. Baş-

29) Danilo Martucelli, *Sociologies de la modernité*, Gallimard, "Folio-Essais", 1999, s. 210.

30) Jean-Michel Palmier, "Thomas Mann et l'irrationnel", Jean Finck, *Thomas Mann et la psychanalyse*, Les Belles Lettres, 1982, s. 5-33.

ka deyişle, Weber rasyonelliği irrasyonellikten ayırmaz. Batı toplumunun kendine dair kavrayışında böyle bir bölünmenin etkisinin bilincine vararak, irrasyonel olarak kabul edilenin içinde rasyonel biçimlerin (ve tersinin) bulunmasına bağlı olarak, bunların sıkı bağlarını ve iç içe geçişini vurgular. Weber'in peşini bırakmayan rasyonellik tarihi üzerine eleştirel sorgulama, aklın eleştirisine indirgenemez. Bununla birlikte iki güçlük varlığını sürdürmektedir: öncelikle, rasyonellik kavramının muğlaklığı,[31] sonra da Avrupa-merkezci teleolojinin etkisi – Weber, bu tuzağın bilincinde olduğunu kanıtlamaya yeterli olan bir mücadele pahasına bu teleolojiden kopmayı başarmıştı.

Sonuç olarak şunu ileri sürebiliriz ki, eserinin gerçek birliğinden ziyade belki de belli başlı karakteristiği, bu üç sorgulamanın ayrılmazlığıdır, yani herhangi bir soruya öncelik vermeye karar verilemez olmasıdır. Weber'i kavranılmaz kılan bu güçlük tarihsel olarak açıklanabilir: Almanya, kendi evriminin akışını belirsiz kılan derin politik, iktisadi ve toplumsal değişimlere tanık olmuştur. Dolayısıyla, Weber'in sıklıkla rahatsız olmaya devam ettiği indirgemeciliklerden kaçınmak yerinde olur. İnatçı bir fikrin karşısında Weber, terimin monatçı anlamında bireycilikten kaçınır, çünkü maddi ve kavramsal çıkarlara sahip bireyin

31) Jean-Marie Vincent, "rationalité et conduite de la vie", *Science(s) politique(s)*, Éditions Kimé, no. 2-3, Mayıs 1993, s. 51-64. Rogers Brubaker, *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, New York ve Londra, Routledge, "Controversies in Sociology", 16, 1984; Scott Lash ve Sam Whinster (yay. haz.), *Max Weber Rationality and Modernity*, Londra, Allen & Unwin, 1987 ve Alan Sica, *Weber, Irrationality and Social Order*, Berkeley, University of California Press, 1988.

eylemi ancak eylemlerin ve kurumların konfigürasyonu içinde anlam bulur. Yaşam düzeni ile yaşam tutumu arasındaki bağı keşfetmeye çalışır ve hem büyük uygarlıkların evrimiyle hem de bireyin toplumsal eylemleriyle ilgilenir. Herhangi bir akımın içine kapatılamadığından, kavranılamaz olarak görülür. Bu durum, Weber'in Durkheimcılar gibi okul kurmamasını da açıklar, ama o araştırma gelenekleri oluşturmuştur ve sosyologlar onun eserinden, eylem, toplumsallaşma ya da toplumsal tabakalaşma teorileştirmeleri için kendilerini ilgilendiren şeyi alabilmişlerdir. Bu karar veremezlik Weber'in dünyayı anlama kaygısının, eylemin ve eylemi oluşturan değerlerin karmaşıklığını düşünme çabasının temelinde bulunmaktadır. Sosyolojinin konusunu tarif etmedeki cüreti ve yöntemsel kesinliği, tarih felsefelerinin kesinliklerinin, kehanetçiliğin ve evrimciliğin kesinliklerinin ötesinde, geleceğin belirsizliği karşısında bilginin uyması gereken ihtiyata asla boyun eğmez (Bkz. Bölüm IV).

II. Bölüm

MODERN İKTİSAT VE RASYONELLİK

Sınaici ve tüccar, Germen-İngiliz tekstil imalatçısı bir ailede dünyaya gelen Weber, sanayi devriminden doğan toplumsal dönüşümlere tanık olur. Bielefeld ticari patriyarkanın üyesi olan büyük babası Karl August Weber, kapitalizmin başlangıç dönemindeki müteşebbisin temsilcisidir. Amcası Carl David Weber ise yeni zamanların kapitalist müteşebbis türünün temsilcisidir. Biyo-bibliyografik birkaç dönüm noktası Weber'i iktisatçı olarak tanımlamaya yöneltir.[1] Hukukçu ve iktisatçı olarak aldığı eğitimin sonucu olarak yaptığı iki tez savunması bunun ifadesidir: birincisi (1889) Ortaçağ ticaret tarihiyle ilgilidir (*Zur Geschichte der Haldelsgesellechaften im Mittelalter*); ikincisi (1891) Roma tarım tarihiyle ilgilidir (*Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Saats-und Privatrecht*). Kısa süre sonra Fribourg-en-Brisgau Üniversitesi'ndeki siyasal iktisat kür-

1) Hinnerk Bruhns, "Max Weber, l'économie et l'histoire", *Annales histoire et sciences sociales*, no. 6, Kasım-Aralık 1996, s. 1259-1287.

süsüne çağrılır (1895). Burada "Ulusal Devlet ve İktisadi Politika" (*Der Nationalstaat und die Volks Wirtschaftspolitik*) üzerine açılış dersini verir.[2] Sonra da Heidelberg Üniversitesi'nde siyasal iktisat ve mali bilim kürsüsüne atanır (1896). Burada bulunduğu dönemde, 1915'ten sonra *Dünya Dinlerinin İktisadi Etiği* üzerine çalışmalarını sürdürür. Ömrünün sonuna doğru, 1918 yılında, Viyana Üniversitesi'nde siyasal iktisat kürsüsünü kabul eder, ertesi yıl da Münih Üniversitesi'ne girer; ama bu kez sosyolog olarak, çünkü Weber daha ziyade bir iktisat tarihçisidir,[3] hatta bir iktisat sosyolojisinin kurucusu ve öncüsüdür.[4] Disiplinleri birbirine eklemler, çünkü onun dünya kavrayışı akademik disiplinlerin kapalı çerçevesini aşmaktadır. Bu sıfatla, iktisatçılar tarafından dikkate alınmaz, zaten onların ne kategorilerini ne de sorunsallarını alıp kullanır; Weber'in önerdiği şey, iktisadi modellendirmeye uyamayacak kadar karmaşık bir birey tanımıdır.

Weber'in en tartışmalı tezi daha ziyade sosyoloji alanından kaynaklanır. *Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu*'ndaki iki incelemede (1904-1905) mevcut olan bu tez, Batı kapitalizminin "ruhu"nun ve buna eşlik eden rasyonelleşme hareketinin analizi olarak kendini gösterir. Weber, eseri boyun-

2) Bu açılış dersinin iki tercümesi bulunmaktadır: *La Revue du MAUSS*, no. 3, 1989, s. 35-59 ve *Les Cahiers de Fontenay*, no. 58-59, Haziran 1990, s. 123-153.

3) İktisat tarihi üzerine ders notları ölümünden sonra yayımlanmıştır: *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société. L'histoire de l'économie*, Gallimard, 1991.

4) Richard Swedberg, *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

ca bu sorgulamayı, *Protestan Mezhepler ve Kapitalizmin Ruhu*'nda (1906) ve *Dünya Dinlerinin İktisadi Etiği*'nde (1915-1920) sürdürür. Burada, büyük uygarlıkların (Konfüçyüsçülüğün ve Taoculuğun, Budizmin ve Hinduizmin, Museviliğin, Hıristiyanlığın ve Müslümanlığın), yaşam pratiklerini –iktisadi ilişkileri dönüştürecek noktada– nasıl yönlendirdiğini inceler. Modern iktisadın gelişimi üzerinde kültürel etkenlerin etkisinin varlığını sorgulamaya, ama dahası bu etkinin doğasını nitelemeye çabalar. Bu proje, Weber'i bir tinselci yapacak denli yanlış anlamalara yol açmıştır. Oysa, o, Protestanlığı (manevi unsur) kapitalizmin gelişimini *doğrudan* açıklayan *etken* olarak görmemiştir. Tersine, din ile iktisat arasındaki *dolaylı* ve *karşılıklı* ilişkiyi ifade etmiştir, çünkü iktisat, iktisadi davranış üzerinde etkide bulunabilecek bir *ethos*'un oluşum dolayımından geçer, ama belirgin bir determinizm yoktur. Weber, çoğu zaman bir anti-Marx olarak kabul edilse de, gerçekte kapitalizmin ortaya çıkışında maddi etkenlerin önemi hipotezini kabul eder, ama Marx'ın bu açıklamaya verdiği önceliği reddeder. Marx'ın eleştirel mirasçısı olan Weber, onun sorgulamalarını paylaşır ama kültürel etkenlere başvuran nedensel bir çoğulculukla teorisini zenginleştirir.

I. – Üçlü etki

İktisat, Weber'e göre, soyut yasalar oluşturmaya çalışan biçimsel ve monolojik bir bilimin karşıtı, bir gerçeklik bilimi (daha doğrusu gerçekliğin bilimi olarak: *Wirklichkeitswissenschaft*) ve bir insan bilimi olarak tanımlanır. Yöntem

Tartışmaları'nın ortasında, bilindiği gibi, iki antagonist kutbu karşı karşıya getirir: iktisadı matematiğe indireyen ve onu tarihsel kökleri içinde anlamayı reddeden Carl Menger'in yepyeni marjinalizmi ile teorik tutku duymadan, düzenlilikleri bir yana bırakan Gustav Schmoller'in[5] Alman tarihsel okulu. Böylelikle Weber, "rasyonel olmayan" kapitalizm ile pazarın tesadüflerine göre, yani, büyük miktarda satış ve kitlesel ikmal dolayısıyla rasyonel olan, terimin dar anlamında iktisadi tesadüflere göre yönlendirilen "rasyonel" kapitalizm arasında ayrım yapar. Batı'nın modern evrimi yalnızca Ortaçağ sonundan itibaren bu kapitalizmi sistem haline getirebilecek ölçüdedir. Weber'e göre Antikçağ'dan Ortaçağ'a geçiş esasen şehirlerin imhasıyla açıklanır, ki bu da "antik kapitalizmin boğulması"na yol açmıştır. 1920 yılında Weber *Dinler Sosyolojisi*'ne "Önsöz"ünde şunu belirtir: "İktisadi rasyonelliğin ortaya çıkışı rasyonel bir tekniğe ve rasyonel bir hukuka bağlı olsa da, pratik bir rasyonelliğin nitelediği bir *yaşam tutumu*'nun belirli biçimlerini benimseme yönünde insanların yeti ve yeteneklerine de kesin biçimde bağlıdır."[6]

1. Hukuksal oluşumun etkisi. – Hukuk tarihçisi Weber, iktisat olarak adlandırdığı şeyle özdeşleştirdiği toplumsal biçimleri incelemek için tarihsel bir karşılaştırmaya girişir. En yetkin rasyonelleşmiş alan olan modern hukuk, toplumun rasyonelleşmesinin diğer büyük eyleyicisi olan

5) Catherine Colliot-Thélène, *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Éditions de Minuit, 1992, s. 74-124.
6) *SDR*, 1996, s. 503.

kapitalist iktisatla yakınlığa sahiptir. Weber ikili bir eklemlenme ortaya koyar: hukuksal kurumlar iktisadi ve toplumsal gerekliliklerle hareket ederlerken, sırası geldiğinde bu gereklilikleri üretirler.

Batı uygarlığının özü, her yerde mevcut olan rasyonellik eğilimini hızlandırmak ve bunu özellikle toplumsal yaşamın birçok alanında genelleştirmekti. Weber özellikle şu iki anahtar etkene bağlı kalır: devletin ve hukukun gelişimi ile kapitalist iktisat. Bunlar, modern dönemde çok güçlü rasyonelleşme dinamiklerine tabi olan iki alandır: duygusallık ve gelenekler bu alanlarda ortadan kaldırılmıştır; hesap, öngörü ve biçimcilik, araçların hedeflere göre optimizasyonu sürekli olarak geliştirilmiştir. Ama bu alanlar, aynı zamanda, toplumun ve insan yaşamının bütünü üzerinde entelektüelleştirici, düşünceyi ve eylemi teknikleştirici yönde kısıtlama uygulayan ve hukuksal bir biçimlendirmeye dahil olarak oluşmuş iki alandır. Weber'in sorgulaması, hukukun eylemi etkileme tarzlarına yöneliktir. Çünkü hukuk toplumsal örgütlenmenin statik düzlemi içinde değil, daha dinamik olan eylem düzleminde tanımlanır. Weber, bireylerin tutumu üzerinde hukukun nedensel etkisi sorusunu sorar.

Weber Batı hukuk tarihini, dıştan etki ve meşrulaştırmalarla ilişkili tedrici bir özgürleşmenin tarihi olarak düşünür; yeterliliğe sahip uzmanların egemenliğinde olan, belirgin ve açık seçik biçimsel kurallara göre örgütlenmiş, yasallık ile meşruiyetin özdeşleştiği, özelleşmiş özerk bir evrende hukukun oluştuğu hareketin ifadesidir. Bir yandan, hukukun pozitif biçimlenmesi ve özerkleşmesi hareketi üzerinde, diğer yandan toplumsal işbirliğinin sözleşmeli

biçiminin yaygınlaşması üzerinde ısrarla durarak, bu iki eğilimi ortaya koyar.[7] Weber, bu iki dönüşüm arasında önvarsayımsal bir bağ oluşturur: birincisini Batı'nın evriminin en anlamlı dönüşümü olarak kabul eder.

Bununla birlikte, hukukun rasyonelleşmesi, ona göre, kendi meşruiyetini dağınık bir toplumsal bilinçten alır. Bu bilinç, bir yandan, kolektif eylemin normal kaynağını kişilerin güdülenmiş uyumunda algılamaya başlarken, diğer yandan da, sözleşme ilişkisinin karşılıklı beklentilerini garanti etmeye yatkın, yansız normlar üzerinde temellenmiş işbirliğini değerlendirmeye başlar. Âdetlerin ve rutinlerin içine yerleştirilmiş faaliyetlerden, iradenin özneler-arası oluşumları üzerinde temellenen faaliyetlerine bu geçiş, sözleşme tarafları arasındaki beklentilerin istikrara kavuşmasının ve rasyonel bir iktisadın doğuşunun karakteristiği olarak görülür. Weber, hukuksal kurumların iktisadi niyetini de vurgular. Ayrıca, bu hukuksal oluşumun toplumsal sonuçlarını da belirtir. Sözleşme yapanlar karşılıklı mübadelelerin yerleşmesine hukuksal güvenceler talep ettiklerinden, toplumsal işbirliğinin sözleşmeli biçiminin yaygınlaşması, iktisadın da ötesinde, toplumu düzenleyici bir işlev sağlar.

Hukukun rasyonelleştirilmesi, *biçimsel hukuk* ile *maddi hukuk* arasındaki temel ayrımla koşullanmıştır. Biçimsel hukuk, normlar bütününün hukuk dışı mülahazaların müdahalesi olmadan yalnızca hukuksal mantığa tabi olduğu bir sistem oluşturur. Eğer bir yasa, dönemin etik, din, ikti-

7) Anthony T. Kronman, "The Forms of Contractual Association", *Max Weber*, Stanford University Press, 1983, s. 96-117.

sat ve politikasının verilerine uygunsa, ona maddi denir. Maddi hukuk demek ki hukuk-dışı öğelere gönderme yapan bir sistemdir. Genel kuralların kullanılıp kullanılmamasına bağlı olarak ikinci bir karşıtlık, *rasyonel hukuk* ile *irrasyonel hukuk* arasında yatmaktadır. İki ayrımın kesişmesi dört ideal-tip yaratır: biçimsel olarak irrasyonel hukuk (vahiyler, kehânetler, büyü yöntemleri), maddi olarak irrasyonel hukuk (somut ve tekil değerler), maddi olarak rasyonel hukuk (etik, politik ya da dinsel türdeki ideolojinin sağladığı ilkeler) ve biçimsel olarak rasyonel hukuk. Weber kapitalizmin gelişiminin hukuk türüne bağlı olduğunu göstermektedir: yalnızca sonuncu tip, rasyonel bir kapitalizmle uyum sağlamaktadır.[8]

Weber, riskin ve kârların paylaşımına olduğu kadar, yükümlülüklere ve sorumluluğa denk düşen belirlenime de yönelen özerk kurum olarak modern teşebbüsün ortaya çıkışını inceler. Bu incelemede, modern teşebbüsün köklerini Antikçağda araştırır ve Roma hukukunun (aile cemaati) *societas*'ı ile topluluk adı taşıyan (işletmeye kredi sağlayanlar karşısında sıkı sıkıya sorumlu ve öz sermaye sahibi ortaklar) işletmenin karşı karşıya gelişi üzerinde odaklanan tarihsel bir karşılaştırmaya başvurur. Aile topluluğu, malların ve edinimlerin ortaklığı üzerinde temellenmişti ve beylik/yurtluk (*oikos*) tanımına göndermede bulunuyordu; ev topluluğu yalnızca akrabaları değil, hizmet görevlilerini de kapsıyordu. Bunun mallar karşısındaki hukuksal sonucu da, egemen olanın akrabalık ilkesi değil mal edinme

8) Richard Swedberg, *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*, Princeton, Princeton University Press, 1998, s. 82-107.

ilkesi olduğudur. Weber bir yandan ev iktisadının karakteristik özelliği olan aile cemaatleri ile diğer yandan, öz sermayeye ve kolektif sorumluluğa sahip özerk kurumlar olan üretim cemaatleri –böylelikle "firma" egemen tip olur– arasındaki ayrımı ortaya koyar.

Hukuk, mübadele kurallarına uyulmamasının sonuçlarını öngören ve böylelikle hukukun karşı konulabilirlik işlevine başvurmaktan kaçınan tarafların korunmasını sağlar. Bu durum, tutumların rasyonelleşmesine ve güven gelişimine katkıda bulunur. Sözleşmeli biçim, son çözümlemede devletin güvencesi altındaki yeni iktisadi ilişkilerin yaratılmasına katkıda bulunur. Dolayısıyla bu, hem rasyonel bir iktisadın olasılık koşulu olarak, hem de toplumsal ve iktisadi rasyonelleşmenin gelişiminin olumsal ürünü olarak tanımlanır. *Hukuksal* boyut ile *iktisadi* boyut arasında yaptığı ayrım sayesinde, iki alan arasında *diyalektik bir ilişkiyi*, hatta hukuk ilkeleri ile iktisadi verilerin *uyumsuz evrimini* saptar. Daha özel olarak, toplumsal örgütlenmeyi iktisat ile hukukun ayrı evriminin önemli bir nedeni olarak görür. Kapitalist iktisat idaresinin ortaya çıkış koşullarını ve özellikle de Roma'da tarım kapitalizminin oluşumunu kavrayabilmek için Weber toprak mülkiyetinin hukuksal statüsünü ve toprakta çalışan yurttaşların iktisadi ve toplumsal ilişkilerini sorgular. Toprağın paylaşım biçimleriyle ilgilenerek, başlangıçtaki kolektif mülkiyetten özel mülkiyete götüren evrimi belirtir: *ager publicus*'tan özel mülkiyetin *ager privatus*'una bu devrimci geçiş, bireysel iktisadın yükseliş ve büyük toprak mülkiyetinin egemen konumunun güçleniş tarihi olarak okunabilecek olan toprak mülkiyetinin serbestleşme tarihidir. Büyük yurtlukların

özel mülkiyet şeklinde gelişimi, kolektif mülkiyete dayalı cemaat yapılarına adım adım zarar verir. Roma toprak aristokrasisi böylelikle şehirli kapitalistler düzenine dönüşür; tıpkı bazı Protestanların sanayi devriminin burjuva ve kapitalist sınıfını oluşturması gibi.

2. Etik düzenlemelerin etkisi. – Weber, kapitalizmden çok orta burjuvazinin *ruhunun* oluşumunu araştırmaya çalışır. Sanayi çağının başlangıcındaki kapitalist müteşebbisler esasen bu kesimden gelmektedir: "Modern zamanların başında, ticari patriyarkanın kapitalist müteşebbisleri, bizim burada kapitalizmin ruhu olarak adlandırdığımız şeyin asla tek taşıyıcıları ya da belli başlı savunucuları olmadılar, bu rol esasen yükselmeye çalışan sanayici orta sınıf tabakalarına düşer."[9] Weber, *İktisat Tarihi*'nin dördüncü bölümünde burjuvaziyi üç perspektiften değerlendirir. İlkine göre burjuvazi "özgül iktisadi çıkarlara sahip konumu"yla nitelenir. İkincisi burjuvaziyi "tanımlı politik haklara sahip nitelikte devlet yurttaşları"yla özdeşleştirir. Weber, kendi toplumsal tabakalaşma teorisine gönderme yaparak, sonuçta, burjuvaların *yaşam tarzı* üzerinde ısrar eden bir anlam önerir. Çünkü yaşam tarzları toplumsal farklılıkları dışsallaştırmaktadır. Bu üçüncü anlam, Batı'nın tekilliğinin ifadesi olan Weber'in burjuvazi sosyolojisinin merkezini oluşturur. Weber'in kendi terimleriyle, burjuvaların kendine özgü kültürü (yaşam üslubu ve tarzı), geleneksel ilkelerden kopan yeni bir *ethos* üzerinde temellenir. Bu ortak *ethos*, grubun kimliğini oluşturur ve iktisadi davranışları

9) *EP*, 1964, s. 67.

üretir. Weber bunun modern kapitalizmin değerleriyle uyumunu vurgular. Kapitalist *ethos* mesleki bir bilinç etiğini ve yaşama anlam veren faaliyet olarak çalışmanın değer kazanmasını kapsadığı ölçüde, kapitalist *ruh* Protestan etikten doğar. Bu müteşebbisler, dinsel çileciliği dünyevi bir çilecilik haline getirerek toplumsal ve iktisadi davranışların yeni bir biçimini işin içine katarlar. Bir ürün vermeyen hazzı reddederler, gündelik yaşamda perhiz ve emek harcama önerirler, iktisadi tutumlarda (tüketime karşıt olarak) tutumluluğu, ve bunun uzantılarını oluşturan kârı (sermayenin verimliliği) ve birikimi (tasarruf ve yatırım) savunurlar. Bu Protestan *ethos*'u çelişik gelebilir: servet biriktirme arzusu ile –tersine– bundan yararlanmanın ahlaki yasağına uyulması arzusuyla harekete geçer. Kalvinci püritenlik, sekülerleşmiş çileci değerlerin yayılması yoluyla kapitalizmin gelişimini desteklemeye elverişli bir kültürel çevre yarattı. Bu çile biçimi, sanayi toplumlarında disiplinin atılım gücünü oluşturur. "Uzun, inatçı bir eğitim süreci"[10] yoluyla bu *ethos* adım adım başka toplumsal grupları kazanarak sonunda toplumun bütününe dek uzanır. Püriten etik ile kapitalizm ruhu arasındaki bu "seçmeli yakınlık",[11] modern dünyanın kavranışının merkezini oluşturur.

3. Bir kurumun etkisi: Borsa. – Rasyonel faaliyet modeli olarak Weberci iktisat anlayışı, sonuçta bir kurum ana-

10) *EP*, 1964, s. 63.

11) Goethe'den alınma "seçmeli yakınlık" (*Wahlverwandtschaft*) kavramı, toplumsal ya da kültürel iki konfigürasyon arasında kurulan diyalektik ilişkinin özel bir türünü belirtir. Michael Löwy, *Rédemption et utopie*, PUF, 1988, s. 17.

liziyle işler: Borsa.[12] Aksiyolojik yansızlığa sadık kalan Weber, borsayı yargılayıp reddetmekten ya da yalnızca iktisadi değerin gerçekleşme mekanizması açısından ele almaktan kaçınma iddiasındadır. Çoğu zaman ihmal edilen temel yan, iktisadın içinde bu kurumun yerine getirdiği dolayım işlevlerinde yatmaktadır. Borsa iş adamlarının ve müteşebbislerin buluşmasını ve parasal değerin biricik biçimi altındaki faaliyet alanında bilgi alışverişinde bulunmalarını sağlar. Finansman mal ve imkânları edinirler. Borsa, sonuçta, onları kendi faaliyetlerini rasyonel hesap kurallarıyla değerlendirip öngörmeye mecbur eder. Davranışların idari ilkesinin ve rasyonel örgütlenmesinin uzantısı olan borsa, toplumsal eylem için bir *model* sağlar. Bu statü, edimcilerin dayandığı değerlerin benimsenmesinde yatar. Borsa, iktisadi edimcilerin bu rasyonel değerleri geliştirmesini ve içselleştirmesini sağlamış olan koşullar sorusunu ortaya atar. Davranışların rasyonelleştirilmesi için bu model statüsü, toplumsal, hukuksal ve politik faaliyetin tüm alanlarında olduğu gibi, estetik ve erotik alanda da gözlenebilir.[13] Bu mekanizma, Batılı araçsal rasyonelliğin sembolü ve modeli düzeyine yükseltilebilir.

Çünkü modern iktisat ile (belirli bir) rasyonellik arasındaki bu zımni denklem üzerinde ısrarla durmak önem taşımaktadır. Weber'e göre, mevcut rasyonellik şeyleştirilemez. İncelenen rasyonellik burada özgül kalmaktadır. Araç-

12) Bkz. 1894 ve 1896'da kaleme alınmış iki incelemesinin bir araya getirilmiş hali: *La Bourse*, Transition, 1999.

13) André Béjin ve Michael Pollak, "La rationalisation de la sexualité", *CIS*, c. LXII, 1977, s. 105-125.

sal rasyonelliği oluşturan modern iktisat olsa da, bunun Batı'nın tipik araçsal rasyonelliği olduğunu hemen belirtmek uygun düşer. Weber, ayrıca, araçsal rasyonellik ile aksiyolojik rasyonelliği birbirinden ayırmaktadır. Elbe'nin doğusunda tarımın durumu üzerine soruşturmasında ana hatları çizilen Weberci teori, *İktisat ve Toplum*'un hemen başında insan eylemlerinin dört ideal-tipini önerir. Âdet ve alışkanlıklara bağlı geleneksel eylemi (gündelik ailevi faaliyetler), tutkuların rehberliğindeki duyumsal faaliyeti, etik, estetik ya da dinsel düzeydeki değerlerin harekete geçirdiği değer niteliğindeki rasyonel eylemi (*wertrational*) ve son olarak da, bir amacın gerçekleşmesine yönelik araçların optimalleştirilmesini içeren araçsal bir eylemle bağlantı halindeki ereklilik değeri taşıyan rasyonel eylemi (*zweckrational*) birbirinden ayırt eder. Bu tipoloji toplumsal faaliyet tarzlarının katı ve kesin sınırlı bir sınıflandırılmasını oluşturmaz, çünkü bu ideal-tiplerin saflığı bizzat yapımlarından kaynaklanır, ama modern iktisadın "rasyonelliği"nin çok özgül bir rasyonellik tipine denk düştüğünü ileri sürer.

II. – Rasyonel bir iktisadın gelişimi

Kapitalizmin "modern yaşamımızın yazgısı üzerinde en fazla ağırlık taşıyan güç"[14] oluşturduğunu hatırlatan Weber, bir anlamda Marx'ın sorgulamalarını sürdürüyor gibi-

14) Önsöz, *EP*, 1964, s. 14; yeni tercümesi Jean-Pierre Grossein, *SDR*, s. 493.

dir.[15] Aradaki fark şudur: Weber kapitalizmi sosyalizmle karşıtlık içinde değil, Batı dünyasının özgüllüğü sorununa referansla ele alır. Çoğul disiplinli bir bakışla ve tarihsel bir karşılaştırmacılığın serpilip gelişmesiyle, olayların belli bir konfigürasyonuna yönelten nedensellik zincirlerini aydınlatır. Onun derin özgünlüğü, bu nedenselliği evrimci bir determinizm içinde değil, (dinsel ve iktisadi) zamansallıkların senkronisi içinde düşünmesidir. Weber merkezi hipotezini 1904-1905 arasında *Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu*'nda ifade eder ve kapitalizmin gelişmeme nedenlerini de *Dünya Dinlerinin İktisadi Etiği*'nde (1915-1920) ortaya koyarak onaylar. Bu eserin yol açtığı tartışmalar Weber'in ölümünden sonra da sürer.

1. *Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu*. – Weber'in 1904-1905 tarihli iki denemesinin konusu "ruhsal nedenleri" tarihsel materyalizmin karşısına çıkarmak değil emeğin değerlenme sürecinin, hem yüksek toplumsal tabakalarda hem de küçük işletmecilerin orta tabakalarındaki iktisadi davranışlarda bir rasyonelleşmeyi nasıl yarattığını aydınlatmaktır. Bazı dinsel inançların "iktisadi zihniyet"i belirleme tarzını sorgulayan Weber, rasyonelliğin iktisadi faaliyete uygulanmasını yöneten dinsel ve etik düzenlemeleri sorgulamaya yönelir.

Weber dikkatini Protestanlığın gündelik biçimlerine yöneltir. Bireysel durumlardan ve toplumsal konfigürasyon-

15) Hennis'e göre, Weber dünyaya Marx'la aynı açıdan bakıyordu (*La problématique de Max Weber*, s. 53). Ayrıca bkz. Catherine Colliot-Thélène, "Max Weber et le marxisme", *Max Weber et l'histoire*, PUF, 1990, s. 26-51 (s. 30).

lardan yola çıkarak *ethos*'a varır; *ethos*'un bireysel yaşam üzerindeki etkisi, bu *ethos*'la kapitalist davranışta karşılaşılmasını açıklamaktadır. Weber, kapitalizmin ruhunun idealtipini, Benjamin Franklin'in metnine göndermede bulunarak açıklar. Kapitalist etiğin temel kültürel çizgilerini bu metinde bulur: para kazanmak için başkalarını kullanmak ve bunu bir erdem olarak görmek. Servet üreten birey, istidat ya da görev düzenindeki ahlaki bir yükümlülüğe duyulan inanca karşılık gelir.

Weber'e göre kapitalizmin ruhu, bir yandan, istidat (*Beruf*)[16] düzeninin ahlaki buyruğu şeklinde kendini dayatan servet kazanımlarına bağlılık ile diğer yandan, kişisel zevk için gelir kullanımından kaçınma arasındaki tek ve çelişik bileşimle nitelenir. Protestan söz dağarında yer alan *Beruf* kavramı, dünyadan elini eteğini çeken çileci keşişin dinsel istidadından farklı olarak, gündelik yaşam işlerini dinsel otoritenin egemenliğine yerleştirme gereğini vurgular. Ayrıca Weberci analizin merkezinde de yer alır. Bu dinsel görev, iktisadi alan da dahil olmak üzere, toplumsal yaşamın bütün alanlarında disiplin terimleriyle ifade bulur. Müminlerin bireysel sorumluluğu (dinsel vicdan muhasebesi yoluyla) özdenetimle eşanlamlıdır ve iş adamı için olduğu kadar özgür emekçilerin büyüyen kitlesi için de rasyonel bir tavrı sürekli biçimde uygulamak anlamına gelir. Weber'e göre rasyonelleşmenin ve kapitalizmin gelişiminin yaygınlaşması, "bazı pratik rasyonel davranış türlerini benimsemede

16) *Beruf* hem meslek hem istidat anlamına gönderme yapar. Jean-Pierre Grossein, bu nedenle ince nüanslı üç tercümeyi kullanır: meslek, istidat ya da mesleki istidat.

insanın sahip olduğu yeti ve yetenekler"e[17] de bağlıdır. Kapitalizm durumunda olduğu gibi rasyonelleşme toplumsal yaşamı birleştirici ve düzenleyici ilke haline gelmiştir.

Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu, sermaye sahibi olma ya da yüksek eğitim düzeyi ile Protestanlık arasında istatistiki bir ilişkinin varlığı üzerine kısa bir sayfayla başlar. Kapitalizmin ruhu Protestan çileciliğine, daha ziyade Kalvinciliğe gönderme yaparak anlaşılır. Kalvinciliğe göre, az sayıdaki seçilmişler (akıl sır ermez ilahi seçilme!) arasında olmanın Tanrı yazgısı olduğuna inanç, mümini kendi seçilmesinin ve kurtuluşunun işaretini mesleki başarısında aramaya yöneltir. Birey, iktisadi faaliyetiyle, ilahi seçimi üzerindeki kuşkuyu ortadan kaldırır. Dinsel inançları düzenlemeyi sağlayan kurumların yokluğunda, "dünya dışındaki" bir manastır çerçevesinde değil, "dünya içinde" yoğun bir faaliyete kendini adamak, evrenin değerlendirilmesi yoluyla Tanrı'nın zaferini göstermesini sağlar. Böyle bir doktrin her türlü mistisizmi, her türlü ritüelciliği, her büyüyü dışlar ve böylelikle dünyanın büyüsüzleştirilmesine ve yaşam tutumunun rasyonelleştirilmesine yol açar.

İstidat (dinsel etik) ile meslek (iktisadi faaliyet), Tanrı'ya erişmenin ve yazgıya karşılık vermenin yolları olarak iç içe girer. Dolayısıyla Weber Protestan Reformunun etiği ile çileci terimlerle modern kapitalizmin ruhu arasında bir uygunluk saptar. "Protestan çileciliği, dünyanın içinde hareket ederek, servetlerin kendiliğinden *haz* kaynağı olmasına etkin bir şekilde karşı çıktı ve *tüketimi*, özellikle de lüks nesne tüketimini frenledi. Buna karşılık, *mal edinme arzu-*

17) *EP*, 1964, s. 24.

sunu geleneksel etiğin ketlemelerinden *kurtarma* yönünde psikolojik etkisi oldu... Tenin kışkırtmalarına karşı mücadele ile dışarıdaki mallara bağlılık asla rasyonel bir *mal edinmeyi* değil, sahip olunan şeylerin *irasyonel* kullanımını hedefliyordu."[18] Birey, dinsel aidiyetinin şekillendirdiği etik yetilerini iktisadi faaliyetine aktarır. Rasyonellik ilkelerinin yönettiği bir faaliyette değerlerin yeri üzerine Weber'in eserinin temel sorusu bu şekilde ele alınmış olur. Geleneksel kurumların zayıflamasını ve bireyler üzerindeki ve (bir etiğin ve değerlerin ortaya çıkmasını iktisadi koşuların basit bir ideolojik sonucu olarak gören) Marksizme karşı ağırlıklarının azalmasını yeni zihniyetlere atfeden iktisadi determinizme karşı, Weber dinin hazırladığı etik davranışlar ile iktisadi tutumların iç içe geçtiğini keşfeder.

2. Kapitalizmin gelişmeme nedenleri. – *Dünya Dinlerinin İktisadi Etiği* (1915-1920) kimi zaman *Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu*'nda (1904-1905) dile getirilen hipotezi doğrulama girişimi olarak okundu. Weber, kapitalizmin gelişimiyle ilgilendikten sonra, *Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu* üzerine iki incelemesinde ve *Protestan Mezhepler ve Kapitalizmin Ruhu*'nda (1906) dile getirdiği tezinin akla yatkınlığını *ex negativo* kanıtlamak için kapitalizmin gelişmemesiyle ilgilenmeye başlamıştır. Bu okuma, daha büyük amaçları olan Weberci projeyi yaşam davranışı açısından dinler analizine[19] indirgeme riski içerse de, karşılaştırmayı sağlayıcı bazı öğeler ortaya çıkarmak uygun olur.

18) *EP*, 1964, s. 234-235.

19) Bkz. Jean-Pierre Grossein'in *Confucianisme et taoïsme*'e yazdığı "Présentation", Gallimard, 2000, s. I-XXI.

Gerçekten de, esasen Museviliği, Konfüçyüsçülüğü, Taoculuğu, Budizmi, Hinduizmi ve Protestanlığı inceleyen Weber, kapitalizmin, maddi koşulların ve ruhsal uygunlukların (*Gesinnung*) ikili varlığı olmadan gelişmediğini ortaya koyar. Bu iki dizi etkenin senkronik olarak birbirine bağlanması ve olumsal eklemlenmeleri, "ideal-tipik" bir figürü Batı kapitalizmi olan modern bir rasyonel iktisadın üretimi için şart gibi gelir. Bu iki etkenin her birinin, yeterli olmayan ama zorunlu olan karakterini ortaya çıkaran kapitalizmin gelişmemesinin iki tipik durumunu Weber'le birlikte saptayabiliriz.

Weber'e göre, eski Çin'de maddi koşulların mevcudiyetine, bir para sisteminin ve demografik büyümenin varlığına rağmen kapitalizmin gelişmemesi, etik uygunlukların yokluğuyla açıklanır; özel olarak da geleneklerin ve ritüelciliğin katı ve sabit çerçevesiyle, yani Konfüçyüsçülüğün taşıyıcısı olduğu tutuculukla açıklanır. Bazı maddi koşulların Batı'yla benzerliğini ve evrimin temel farkını açıklamak için Weber, kapitalizmin gelişmemesini ruhsal uygunluk yokluğuna atfetmektedir. Bunun sonuçları da, mandarinliğe ve kitlesel eğitim yokluğuna bağlı olan toplumsal hareketlilik yokluğunda, şekle bürünmüş bir hukukun yokluğunda, "ritüel-törensel ve etik-geleneksel" karakterlerin damgasını taşıyan, yeterince söylemsel olmayan bir kültürde (söylemsellik uzamının bu yokluğu, rasyonelleşmiş bir hukukun zayıf gelişimini açıklar), dahası, davranışsal etkisi olmayan tefekküre dayalı bir mistikte somutlaşır. Keşişlere özgü bir tefekkürden topluluk içindeki rasyonel eyleme geçiş, Çin'de Konfüçyüsçülük nedeniyle uygulanamadı. Weber'e göre Konfüçyüsçülük "ne çileci sonuçlara, ne de toplumsal etik

gerekliliklere götürebilir, çünkü tefekküre dayalı mistik bu tür gerekliliklerden çıkabilecek uygunlukta değildir." Weber bunu 1904-1905 tarihli tezini doğrulayacak bir proje haline getirmeden, yaşam tutumlarının Konfüçyüsçülük ve Taoculuk tarafından işlenişini ortaya çıkarması içinde, kapitalizme özgü üretici yatırım ve birikim mantığına ruhsal uygunluğun şart olduğunu keşfeder.

Tersine, Filistin'de kapitalizmin gelişmemesi, antik Museviliğin ruhsal bakımdan uygun olmamasıyla değil, maddi koşulların yokluğuyla açıklanır. Weber Yahudi kültürünün bilgiye son derece değer verdiğini ve insan ile Tanrı arasındaki ilişkinin Yasa buyruklarınca tanımlanmış kişisel bir etiğin uygulanmasına dayandığını saptar. Bu durum, hem Konfüçyüsçülerin toplumsal etiğine hem de Budacıların mistik çileciliğine karşıttır ve Hint'ten farklı olarak bu etik yalnızca eğitimli sınıfları ilgilendirmekle ve sıradan halk içinde büyüsel-mitsel eklentilere yer vermekle kalmaz, ayrıca, rasyonel iktisadi bir gelişimin ön koşullarının bir arada olduğunu da saptar. Ruhsal bakımdan bu uygunluk, maddi koşulların yokluğunu (zorunlu sürgün, dinsel yasak ve politik ve toplumsal yabancı düşmanlığı) ödünlemeye yeterli olmaz. Başka deyişle, etik yetilerin varlığı kapitalizmin ortaya çıkmasının yeterli olmayan bir koşulu olarak ve maddi koşulların varlığı da kapitalizmin gelişiminin zorunlu bir koşulu olarak görülebilir.

Özetlersek, ruhsal uygunluk kapitalizmin gelişiminin zorunlu bir koşulu olarak belirmektedir. Bu zorunlu koşul yine de yetersiz kalır, çünkü maddi koşulların yokluğu kapitalizmin gelişimine kesin engel oluyor gibidir. Weber'in muhakemesi iktisadın dinle açıklanmasına indirgenerek,

haksız yere, anti-Marx olarak karikatürleştirilmiştir. Weberci proje tamamen başkadır: Bireylerin davranışlarının ancak dünya görüşleri dikkate alınırsa kavranabileceğini –ki dinsel inançları da bunun temel bir bölümüdür– göstermekten ibarettir. Weber'in vardığı sonuç, kapitalizmin gelişiminin zorunlu değişkenlerinden biri olan dinsel değişkenin, Batılı olmayan bazı uygarlıklarda mevcut olmadığıdır. Ama bu önermenin ötesinde, bu incelemeler bir dinler sosyolojisi inşa etmektedir (Bölüm III).

3. Weber-sonrası tartışmanın bilançosu. – *Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu* Weber'in sağlığında itirazlara yol açtı (bunlar arasında en bilinenleri Sombart[20] ve Troeltsch'dir).[21] Ölümünden sonra da bu tartışmalar devam etti. Philippe Besnard bunların dökümünü çıkartır.[22] Tartışmanın tüm argümanlarının haritasını çıkartmasak da, bellibaşlılarını sayalım.

20) Alman iktisatçı Werner Sombart'a göre (Weber'le birlikte *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* dergisinin kurucularındandır) Püritenliğin kapitalizmin gelişimi üzerindeki etkisi çok az olmuştur. Tersine, diğer iki dinin, Katolikliğin ve özellikle Museviliğin etkisi büyük olmuştur. Sombart'ın *Modern Kapitalizm*'inin ilk baskısı 1902 tarihlidir; gözden geçirilmiş ve çok genişletilmiş ikinci baskı 1916 tarihlidir. *Burjuva. Modern İktisadi İnsanın Ahlaki ve Entelektüel Tarihine Katkı, Lüks ve Kapitalizm* 1913 yılında yayımlanmıştır.

21) Ernst Troeltsch, *Protestanlık ve Modernite* [1913], Almanca'dan tercüme ve önsöz Marc B. De Launay, Gallimard, 1993. Troeltsch (1865-1923), Protestanlığın gelişiminde iki evreyi birbirinden ayırdığı ve toplumsal, kültürel ve politik sonuçları ışığında Luthercilikle Kalvinciliği farklılaştırdığı ölçüde Weber'in tezlerini nispileştirir.

22) Philippe Besnard, *Protestantisme et capitalisme. La controverse postwéberienne*, Armand Colin, 1970.

İlk eleştiriler bütünü, Püriten etik ile modern kapitalizmin atılımı arasındaki seçmeli yakınlığa yöneliktir. Püritenlik, modern kapitalizmin doğuşunun *sine qua non* koşuludur. Bu eleştiri, tersine, "hiçbir iktisadi etik yalnızca din tarafından belirlenmedi" görüşünü savunmuş olan Weber'in düşüncesini çarpıtır. Gerçekten de Weber dinsel etkene asla aşırı değer vermemiştir. Annette Disselkamp'ın çalışması, her yerde doğrulanamayacak olan Weberci teze tarihsel karşı-örnekler çıkaran bu perspektife dahildir.[23] Bu eleştirinin sınırı Weberci teşebbüsün projesini eksik bırakmasına bağlıdır: İdeal-tip'ten uzaklaşma arayışı, temsil ettiği bilişsel modelin değerini güçlendirir. Ayrıca, Weber dogmaların içeriğinin etkisini inceleme iddiasında asla bulunmadı, ama bundan kaynaklanan *ethos*'un etkisini öne çıkardı. Dolayısıyla Weber'e bir teori oluşturduğu itirazı getirilmektedir ancak Weber bundan kaçınmıştır. Başka argümanlar ise (bunlar kuşkusuz daha radikaldir, çünkü bizzat Weber'in tezine saldırmaktadırlar) dinsel inançlar ile meslek seçimi arasındaki bağlantıların değerini tartışma konusu etmektedir. Tawney, kapitalizmin Protestanlıktan önce varlığını öne sürerek, nedensel isnat terimlerini tersine çevirir. Hebert Lüthy güney Avrupa'da kapitalizmin ortaya çıkışını Katolik iktisadın kaskatı donmasıyla açıklar.[24]

Başka eleştiriler de tarihçilerden gelir. Sayous, Kalvincilerin katı kurallarının iktisadi durgunluğa yol açtığını ileri

23) *L'éthique protestante de Max Weber*, PUF, 1994.

24) Bkz. Hebert Lüthy, *La banque protestante en France de l'édit de Nantes à la Révolution*, SEVPEN, 1961.

sürer: Cenova XVI. yüzyılda bankaların kuruluşuna karşı çıktı. Kapitalizmin, insan faaliyetlerinin yavaş yavaş sekülerleşmesinden kaynaklandığı ileri sürülse de, Ortodoksluğun ve püriten katılığın gerilemesiyle birlikte atılım gösterdiğini saptamak şarttır.[25] Hugh Redwald Trevor-Roper'in kaleminden eleştiri daha serttir. O, Weber'in tezini temelinden yıktıktan sonra, XVI. yüzyılın sonunda, Avrupa'daki şehirlerin politik özerkliğinin Almanya'daki Lutherci prenslerin tutuculuğu ile İspanya ve Fransa'daki büyük Katolik monarşilerin korkunç gücü tarafından dizginlendiğini ileri sürer.[26] Fernand Braudel'e göre ise Avrupa'da kapitalizmin kökleri Reform'un ileri dönemlerinde keşfedilir: Uluslararası finans oyununa giren ticari sermayenin ilk yoğunlaşmaları Ortaçağın sonunda İtalyan şehir-devletlerinde ortaya çıkmıştır; böylelikle zanaat üretimi yapılan atölyelerde ve köylerdeki aile tezgâhlarında etkide bulunmaya başlamışlardır. Kültürel planda, "kapitalizmin ruhu"na denk düşen bir ahlak modelinin ilk ifadeleri, XV. yüzyıl İtalyan hümanistlerinde bulunur.[27] Bununla birlikte, Braudel, kapitalizmin gücü mantığını pazarın mübadele mantığıyla karşı karşıya getirerek, kapitalizmin pazara karşı oluştuğunu ileri süren Weber'e katılır. Weber gibi, gerçekten de, kapitalizmi birikim mantığıyla niteler.

25) Sayous, "Calvinisme et capitalisme: l'expérience genevoise", *Annales d'histoire économique et sociale*, no. 7, 1935.

26) Hugh Redwald Trevor-Roper, *Religion, Réfrme et évolution sociale*, 1967; ve aynı yazar, *De la Réforme aux Lumières*, İngilizceden tercüme Laurence Ratier, Gallimard, "Bibliothèque des Histoires", 1972.

27) Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, c. II, Armand Colin, 1980.

Raymond Boudon, tartışmada getirilen çok sayıda öğeye ve Weber'e yönelik eleştiri bolluğuna rağmen, önde gelen kişilerin hemfikir olduğu geniş alanların ortaya çıktığını belirterek ayrıntılı bir bilanço çıkartır.[28] Bu tartışmada şunu saptamak gerekir ki, Protestanlığın modernleşme biçimleriyle birlikte görüldüğü her yerde sosyolojik araştırma Weberci modele başvurmuş ve tartışmıştır. Weber'in çok geniş vizyonu kapitalizm üzerine olduğu kadar burjuvazi üzerine de çalışmaların yolunu açmıştır. Yine de bu tartışmada bir yanlış anlamanın barındığını belirtelim: Weber'in doğru ya da yanlış bir teori ortaya koymaya çalıştığına inanmak. Eleştiri, esascn ampirik verilerin doğrulanmasına yöneliktir, oysa ki Weber'den bize kalan en önemli şey öncelikle bilimsel bir hipotez ya da yeni bir sorunsal getirmiş olmasıdır. Sorun bu ampirik terimlerle ortaya konamaz. Weber, daha ziyade, kapitalizm analizlerinin o zamana dek aydınlatmadığı bir boyutu araştırmaya çalışmıştı. Başka deyişle, modern Batı dünyasında özgül olarak kavradığı bir fenomeni anlamak için değerlerin boyutuna dikkati çeker.

Sonuç olarak, yine Weber eleştirmeni olan Jean Baechler'in çıkardığı dersten esinlenebiliriz: "Büyük yazarları çürütmek yersiz kaçar, çünkü onların büyüklüğü, önerdikleri çözümden ziyade ortaya koydukları sorunlardadır."[29] Özellikle, Weber'in kendini teslim ettiği indirgemeci ve karşı-

28) Raymond Boudon, "*L'éthique protestante* de Max Weber: le bilan de la discussion", *Études sur les sociologues classiques*, PUF, "Quadrige", 1998, s. 55-92 (s. 90).

29) Jean Baechler, *Le capitalisme*, c. 2, Gallimard, "Folio-Histoire", 1995, s. 85.

laştırmacı muhakemenin iki sonucunu vurgulayalım: Teorik olan birinci sonuç, Batı rasyonelleşmesinin özgüllüğünü ortaya koymakla ilgilidir; yöntemsel olan ikincisi ise, neden isnat etmenin bulgusal verimliliğinde ve geleneksel biçimlerin yerleşmesindeki olumsal karakteri vurgulayan zamansallıkların bu senkronisini belirtmek için "seçmeli yakınlık" kavramının kullanılmasında yatmaktadır.

Disiplinci mizaçları ve entelektüel çatışmaları aşan Weber, iktisadı karşılaştırmalı tarihsel sosyoloji perspektifi içinde ele alır. Herhangi bir okulun iktisatçısı olmaktansa, bir iktisat sosyolojisinin kurucusu olarak görülür. Öncü olarak, hem iktisadi olgunun hem de toplumsal olgunun tanımını, keza "iktisadi zihniyetler"in önemini ve bir eylem teorisi için davranışın rasyonelliği hipotezini aydınlatmayla ilgili katkılarıyla bir iktisat sosyolojisinin kuruluşuna katılır. Son olarak, iktisat, hukuk, toplumsal sınıflar, din, hatta politika arasındaki ilişkileri vurgulayan Weber, rasyonelleşme biçimleri arasındaki eklemlenmeleri düşünme girişimini sürdürür. Belli başlı katkılarından biri, bu durumda, rasyonel bir iktisadın gelişimini anlamak ve açıklamak amacıyla, kültürel unsurlar ile maddi unsurlar arasındaki eklemlenmenin aydınlatılmasında yatmaktadır.

III. Bölüm

DİNLER VE TOPLUMSAL ÖRGÜTLENME

Bir Kalvinci olan annesinin bağnazlıklarına ve teyzesi Ida Baumgarten'in ateşli ve eğitimli dindarlığına duyarlı olan Weber, yine de, "dine uygun müzikal kulağı olmadığını"[1] yazar. Lutherci bir eğitim almış olan Weber, Lutherciliğin kimi yanlarıyla (bağışlama, günahların affı) uyuşmamaktadır. Bunun yerine, uzlaşmazlığına hayran olduğu çileci Kalvinciliği, kendi yaşamına da benzer bir sertlik katacak denli tercih eder. Weber Kalvinciliğe bulaşmasını Hıristiyan çevrelere katılımıyla da sürdürür: 1889 yılında Toplumsal Politika Çevresi'ne (*Verein für Sozialpolitik*),[2] Friedrich Naumann'ın yanına katılır; ardından 1890 yılında ilk Protestan toplumsal cemiyete, ardından da Toplumcu Hıristiyanların çok sayıda kongresine (*Evangelische so-*

1) Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild* [1926], yeni baskı, s. 370.

2) 1872 yılında üniversitelilerin kurduğu bu grup, ulusal çıkarlara uygun bir iktisat politikası ile işçilerin durumunu iyileştirmeye yönelik bir toplumsal politika savunuyor ve teorik araştırmalarla uğraşıyordu.

ziale Kongress) katılır; kilisenin toplumsal faaliyetiyle ilgilenir, ki bu, liberaller ve Piyetistler için, imanın en katışıksız ifadesidir. Protestan Reformu'nun ve Lutherciliğin beşiği olan Almanya'daki dini yaşamda derin değişimler görüldüğünde, Weber de XIX. yüzyıl sonundaki bu değişimlerin tanığıdır. Gerçekten de Protestanlık 1871 yılındaki Alman zaferinden, Bismarck'ın 1872-1887 yılları arasında Katolikliğe karşı sistematik mücadelesinden ve o dönemde Ortodoks bir eğilim ile Piyetist ve liberal bir eğilim arasında bölünmüş olan Protestan kiliseleri hareketlendiren kaynaşmadan güçlenmiş çıkmıştır.

Ama Weber'in dinlere ilgisi bilimseldir. Çünkü sosyolojinin doğuşu modern toplumlarda dinin geleceği üzerine bir sorgulamaya güçlü biçimde bağlıdır; ikincisi, Weber'de dünyadaki büyük uygarlıkların incelenmesine bağlı bulunan dinler sosyolojisi onun bilimsel projesinde önemli bir yer tutmaktadır: Yaşam tutumlarının rasyonelleşme biçimlerinin tarihsel olarak araştırılması boyutu ile daha programatik olan sistematik araştırma boyutu. Dinlerin yapılanmasının dünyayla ilişkimizin şekillenmesi üzerindeki etkisini inceler. Son olarak, din alanını, aksiyolojik yansızlığa saygı göstererek[3] ve şaşırtıcı bir bilgiyle tarihsel bakımdan karşılaştırarak bir sosyolog olarak ele alır.

Weber'in dinler sosyolojisi, *İktisat ve Toplum*'un beşinci bölümünde, *Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu*'nda (1904-1905), *Protestan Mezhepler ve Kapitalizmin Ruhu*'nda (1906)

3) "Tamamen ampirik her analiz, Yahudi ve Hıristiyan İsrailoğullarının dininin evrimiyle ilgili belge ve kaynakları bir başka din söz konusu olduğunda olabilecek yansızlıkla incelemelidir." (*Le judaïsme antique*, s. 10).

ve *Dünya Dinlerinin İktisadi Etiği* (1915-1920) adı altında bir araya getirilen incelemelerde[4] oluşmuştur. Weber'in dinler sosyolojisine dair çok sayıdaki metni arasında, bir yanıyla, onun önemli katkısına eğilebiliriz: Dinlerin oluşumunun toplumun ve yaşam tutumlarının rasyonelleşmesine ve bunun sonuçlarından biri olan "dünyanın büyüsünün bozulmasına" nasıl katkıda bulunduğunu araştıran, din ile modernleşme arasında geliştirilen ilişki. Diğer yandan, dinin toplumsal bir örgütlenme ile politik bir örgütlenmenin konusu nasıl olabileceğini göstererek, bu dünyada dinin içeriğini Weber'in nasıl vurguladığını inceleyelim.

I. – Dinsel düzenin farklılaşması

Weber dinin özü üzerine fikir belirtmeyi reddetse de (*ES*, 429), farklılaşmış ve nispeten özerk bir dinsel düzenin oluşumuyla ilgilenmektedir ve bu sürecin (rasyonelleşme ve farklılaşma) sonuçlarını "dünyanın ahlaksal irrasyonelliği" ve hatta "dünyanın büyüsünün bozulması" terimleriyle sorgulamaktadır.

1. Dünyanın büyüsüzleştirilmesinin kökenindeki rasyonelleştirme. – Weber dini rasyonelliğin ya da irrasyonelliğin tarafına yerleştirmeyi reddeder. Weber'e göre din

4) Bu incelemelerden Fransızcada uzun süre boyunca yalnızca üçüncü bölüm varolmuştur: *Antik Musevilik*. Yakın dönemde Gallimard Yayınları'ndan çıkan derleme, bir Weber uzmanı olan Jean-Pierre Grossein'in tercümesiyle, birinci ciltteki bazı temel metinleri bize sunmuştur. *Konfüçyüsçülük ve Taoculuk*'un birinci bölümünün tercümesi de vardır (Gallimard, 2000).

tamamen irrasyonelliğin tarafına atılamaz.[5] Simmel'in etkisi altında Weber'in perspektifçiliği bilinmektedir. Dinsel inanç ve uygulamalara yönelik rasyonellik ve irrasyonellik yargısının, benimsenen bakış açısına bağlı olduğunu belirtir. Bugün rasyonelleşmenin mücadele ettiği dünün büyüsünün de çoktanrıcılık ve canlıcılık gibi daha önceki yöntemler karşısında bir rasyonelleşme öğesi olduğunu hatırlatır. Rasyonellik ve irrasyonellik dinsel inanç ve uygulamalar içinde bir aradaysa, bunun nedeni dinsel tutumun öncelikle ve her şeyden önce toplumsal eylemin özel bir biçimi olmasıdır.[6]

Musevilik ve Protestanlık gibi bazı dinlerde rasyonelleşme biçimleri görülmüştür. Doğrusal ve zorunlu bir evrimle özdeşleşemeyen bir rasyonelleşme tarihinin önemli noktaları arasında Weber rasyonelleşmenin gelişmesinden söz ederken bu sürecin anlarını ayırt eder. Örneğin antik Musevilikte ve büyüye olan düşmanlığında rasyonelleşmenin öncüllerini (On Emir'in rasyonel yasallaşması) görür. Büyünün Katolik kilisesine yeniden kazanılmasından sonra, rasyonelleşme tarihinin dönüm noktası olan Reform, Hıristiyanlığın tüm büyüsel öğelerini ortadan kaldırmaya çalışır. Bununla birlikte, rasyonelleşme ve entelektüelleşme irrasyonelin egemenliğini kemirmeyi başaramaz. Tersine, rasyonelleşme büyüdükçe irrasyonel de yoğunluk kazanarak güçlenir.

Dinler sosyolojisi Weber'i, pratiklerinin içerdiği dünyayla ilişkiye göre (ya dünya *dışı*, ya dünya *içi*) birbirinden

5) Jean-Paul Williame, *Sociologie des religions*, PUF, "Que sais-je?", s. 26.
6) Raymond Boudon, "La rationalité du religieux selon Max Weber", *L'Année sociologique*, 2001.

ayırdığı iki dinsellik biçimi olan çilecilik (aktif biçim) ve mistisizmi (pasif biçim) birbirinden ayırmaya yöneltir. Bundan da dört dinsellik biçimi kaynaklanır: dünya dışı çilecilik (keşişte cisimlenen keşişlik), dünya *içi* keşişlik (müteşebbisin temsil ettiği dünya-içi püritenlik), dünya dışı mistisizm ve dünya içi mistisizm. Protestanlığın iki biçimi bu tiplerin ikisine bağlanabilir. Bu tipoloji senkronik olarak okunmalıdır, çünkü çileci karakteri içinde püritenliğin tarihsel kökleri keşişlikte olsa da, seküler çilecilik keşişlik çileciliğinin ardından gelir ama onun yerine geçmez. Bu okuma, doğrusal bir evrimcilik olmanın ötesinde, dinsellik biçimlerinin senkronik çokluğunu vurgular.

2. Dinsel düzen ile dindışı düzenlerin farklılaşması. – Dinsel fenomenlerin analizinde Weber'in özgünlüğü, dinsel düzen ile dindışı düzenlerin farklılığının tanımında ve değerler düzeni içinde sonuçların ortaya konmasında yatmaktadır. Weber'e göre dinsel uzamın diğer değer uzamlarıyla arasındaki çözümsüz karşıtlık, modernitenin bağrında giderek daha belirginleşir. Weber, dindışı düzenlerin dinsel düzen karşısında parçalanma ve özerkleşme süreçlerini "... Ara Mülahaza"da tanımlar.[7]

7) "Zwischenbetrachtung", *Gesammelte Aufsätze zur Deligionssoziologie*'nin (1920) I. cildinde, Çin dinleri üzerine inceleme ile Hint dinleri üzerine inceleme arasında bulunur. Bunun bir tercümesi, Philippe Fritsch tarafından "Paranthèse théorique: le refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés" adı altında *ASSR*, 61, no. 1, Ocak-Mart 1986, s. 7-34'te yer almaktadır. Jean-Pierre Grossein bu tercümeyi kusurlu bulup "Considération intermédiaire: théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde" (*SDR*, 1996, 410-460) adı altında bir yenisini yapmıştır.

Dinsellik, düzenlerde büyüyen bir farklılık açarak iktisada, politikaya ve bilime nüfuz etmeye son verir. Temel temalardan biri insanın dünyayla ilişkisinin rasyonelleşmesi ile toplumsal pratiklerin etkili olduğu çeşitli alanların birbirleri karşısında edindikleri büyüyen özerklik arasındaki bağlantıdır. Weber bu türden dört alan ayırt eder ve bunları da iki gruba ayırır: birinci grup, rasyonel faaliyetin güçlerini (iktisat ve politika) bir araya getirir; ikincisi, tersine, özü tamamen a-rasyonel ya da anti-rasyonel (estetik ve erotik) olan güçlerden oluşur. İrrasyonelliklerine rağmen, estetiğin ve erotiğin evriminin, bu alanların özerklik kazanmaya devam etmesi ölçüsünde hâlâ rasyonelleşmeye tanıklık etmesi paradokstur. Weber'e göre dinsel alanın başka değer alanlarına çözümsüz karşıtlığı, dinsel alanın zararına modernitenin bağrında giderek daha belirginlik kazanır. Böylece, Weber'e göre, tamamen hesap üzerine kurulu iktisadın edindiği kişisiz doğa ile yasal-bürokratik devletin artık bürünmüş olduğu kişisiz doğa, nispi farklılaşma ve özerkleşme yolundaki değer alanlarının gerilimlerini ve karşılıklı bağımlılıklarını vurgular. Bu yanların her biri, tek başına kaldığı ölçüde, *içkin bir mantığı* sergileyerek ortaya koyar ve özellikle bu sergileme içinde ve bu sergileme dolayısıyla tek başına kalır. Bunu yaparken, her biri kendine özgü bir değer sistemi üretir. Aynı zamanda, toplumsal faaliyet alanlarının bu farklılaşması, kısmi dünya görüşleri arasındaki bir çatışmanın ("çoğulculuk" ve "değerler antagonizması"), hatta bu imgeler patlamasının ("değerler politeizmi") kökeninde yatmaktadır.

Çatışma, aynı zamanda, nispi özerkleşmenin vektörü ve faaliyet alanlarının karşılıklı bağımlılık semptomudur.

Julien Freund'e göre Weber'deki politeizmin ikili bir statüsü vardır: tarihsel nesne ve metaforik analoji statüsü.[8] Tarihsel nesne, kelimenin tam anlamıyla politeist teolojidir. Metaforik analoji, "değerler politeizmi" ifadesinin, bir yandan, görüşün değerler çokluğuna dağılması ve diğer yandan, modern dünyanın değerler çatışması ile antik pantheon tanrılarının kıskançlıkları arasındaki benzerlik nedeniyle çağdaş toplumun gelişimini açıklama olgusunda yatmaktadır. Eylemin nihai değerlerinin indirgenemez antagonizması, pratiklerin çeşitlenme etkisi, ancak modern Batılı toplumlarda gerçektir. Değerlerin bu politeizmi Weber'in "dünyanın etik irrasyonelliği", hatta "etik buzlanma" olarak adlandırdığı şeye götürür.

3. Modernleşme: irrasyonellikten etik buzlanmaya. – Modern insan, entelektüelleşmenin büyümesiyle birlikte, büyülü güçlere inanmaya son verdi. Ama böylelikle kâhince anlamını yitiren insan, "büyüsü bozulmuş" bir dünyada yaşamaya mahkûm oldu. Weber'e göre "dünyanın etik irrasyonalitesi", gerçeğin sonsuz çeşitliliğinin temel sezgisine bağlı olan değerler antagonizmasından kaynaklanır. Çatışma aynı faaliyetin içinden, örneğin aynı dinin içinden çıkabilir. Aksiyolojik irrasyonellik aynı zamanda Weber'in sonuç ve niyet karşıtlığı içinde varlığını sürdüren sonuçlar paradoksu olarak adlandırdığı şeye bağlıdır. Nihayet, günümüz toplumunun yeni tanrılar ya da yeni değerler üretmekte çok güçlük çekmesinden kaynaklanır. İn-

8) Julien Freund, "Le polythéisme chez Max Weber", *ASSR*, Ocak-Mart 1986, s. 51-63.

sanlık (en azından Batı insanlığı), sonuç itibarıyla, etik irrasyonellikten etik buzlanmaya geçiş tehdidi altındadır. Bu da, etik yaratının kurumasıyla ve sonuçta toplumsal imgelemin suyunun çekilmesiyle ilintilidir.[9] Değerlerin politeizmi yapmacık politeizmden başka bir şey değildir; değerler, değerlerin ve tektipleşmelerinin çeşitliliği paradoksuyla birlikte, bir tür daimi ve kısır yeniden başlangıç içinde, yalnızca biçim için karşı karşıya geldikleri ölçüde birbirlerine ilgisiz kalırlar.

Entzauberung der Welt fikri özellikle "dünyanın büyüsüzleştirilmesi" ya da "çekiciliğini yitirmesi" kavramlarına gönderme yapar. Kullanışlılık açısından, "dünyanın büyüsünün bozulması" benimsenmiştir. Bununla birlikte, bu deyim ortadan kaldırılması gereken anlambilimsel bir muğlaklığın taşıyıcısıdır. Büyü bozumu, vaktiyle dinlerin sahip olduğu, toplumsal pratikleri anlamlı biçimde belirleme ve bizim global dünya deneyimimize anlam verme iktidarının gücünü tüketmesinden kaynaklanır. Weber büyü bozumunu Batı rasyonelleşmesinin aşılmaz ufku olarak düşünmez. Onun "dünyanın büyüsünün bozulması" olarak adlandırdığı şeyin Aydınlanma aklının talihsizlikleri ve hayal kırıklıklarıyla alakası yoktur, keza temsil etmesi ve gerçekleştirmesi Avrupa'ya düşen evrensel *telos* karşısında tembel aklın

9) Jean-Marie Vincent, "Rationalité et conduite de la vie", *Science(s) politique(s)*, Kimé, no. 2-3, Mayıs 19993, s. 51-64 (s. 58-59). Weber'in politikanın dinamiğinin büyüyen erişilmezliğini bir etiği, özellikle dinsel bir etiği gemlemesine bağladığını hatırlayalım: her politika, "nesnel ve hesaplanabilir olduğu ölçüde kardeşliğe yabancı" görülebilir (*RS* I, s. 548).

istifasıyla da alakası yoktur.[10] Özgürleşme vaatleri ile sonuçları arasındaki mesafeyi *değerlendirmeye* de çalışmamaktadır: Aydınlanmacıların teorileriyle pek az ilgilenmiş olan aksiyolojik yansızlık yandaşından böyle bir tavır beklenemez. Değerlerin bugünkü çoğulculuğunun yol açtığı büyü bozumu, mevcut haliyle rasyonelleşmeye değil, *entelektüelleşme* olarak nitelediği rasyonelleşmeyi tahayyül etmenin rasyonalist tarzına bağlanabilir.

Bu entelektüelleşme çağımız insanlarını, dünya üzerine bilimsel bilgilere bir anlam verebilmek için, bağdaşmaz idealler arasında rasyonel olarak dile getirilemez çatışma içine girmeye zorlar. Yalnızca pozitif dinler "kültürel değerlerin içeriğine, koşulsuz olarak geçerli etik buyruk saygınlığı vermeye yeterli"dir.[11] Yaşam tutumlarının (*Lebensführung*) belirleniminde vaktiyle temel olan etkenler, teodise ve kurtuluş vaatleri günümüzde özel, kişisel tefekkür konusundan başka bir şey değildir: dindışı eylem sistemlerinin, kapitalist iktisat ile bürokratik politikanın uyguladığı kısıtlamalar, vaktiyle dinlerin etik buyruklarının yerini almıştır. Weber modern dünya koşullarında etiğin toplumsal davranışları biçimlendirme güçlüğünü, hatta yetersizliğini saptar. Bunun nedeni, iktisat ile politikanın dindışı düzenlerinin özerkleşmesinin bağıntısı olarak, dinselliğin geri dönüşsüz biçimde özelleşmesidir. Din, anlam taşıyan kolektif edimin bir biçimi olarak tanımlanabilirken, büyü bozumunun kökeninde entelektüalist rasyonelleşme yer almakta-

10) Catherine Colliot-Thélène, "Des usages de Max Weber", *La Pensée*, no. 314, Nisan-Haziran 1998, s. 5-14.

11) *ETS*, s. 130.

dır. Laikleşme, Hıristiyanlıktan çıkma ve sekülerleşme sorunsalları, Weberci dinler sosyolojisinden kaynaklanmaktadır. Weber bu noktada kendini yalanlamış olsa da,[12] çağdaş gelişmeler dinin canlandığını göstermekte ve Weber'in tarihi asla büyü bozumuyla kapatmadığını hatırlatmaktadır.

II. – Dinler: bu dünyaya özgü bir iş

Weber dinin toplumsal eylem kiplikleri arasındaki yerini göstermekte ve yaşam düzeni (*Lebensordnung*) ile yaşam tutumu (*Lebensführung*) arasındaki sıkı ilişkiye yeniden vurgu yapmaktadır. Ona göre dinler tepki göstermesi kolay uyarılar yaratır. Dinsel inançların, öznel olarak bu inançlara sahip çıkan bireyler üzerindeki pratikleri yapılandırıcı etkilerini araştırır. Dinler toplumsal ve iktisadi düzenin şekillenmesine ve politik düzenin işleyişine katıldıklarından, Weber bunların etkilerinin iç yapısıyla ilgilenir. Dolayısıyla, kendi başlarına değil, gündelik pratiklerle ilişki halinde incelenen dinler bir çıkış noktası oluşturur. Bu dinleri, topluluk halinde davranmanın özel tarzları olarak kavrayan ve pratiklerin içine karışmış değer sistemleri olarak kabul eden Weber dinleri "bu dünyaya özgü iş" olarak tanımlar.[13]

12) 1904-1905 yılında Weber, dinsel bir uyanışı ya da yeni peygamberlerin veya peygamberliklerin ortaya çıkışını zorunlu olmasa da mümkün görüyordu. *Bilgin ve Politikacı*'da (1919) ise bu olasılığı reddeder.

13) *ES*, s. 429.

1. Din, gündelik ve olağandışı. – Weber, ne dini maddi belirlenimlerin sonucu olarak düşünen Marksist yansı teorisini ödünç alır, ne de dini psişik içgüçlerin meyvesi olarak düşünen Nietzscheci hınç teorisini. Dinsel olgulara herhangi bir nedensel öncelik tanımadığından, daha idealist olduğu da söylenemez.

Ona göre din, yaşam tutumundaki bir yönelimin özgül anlamda damgasını vuran düzenek sistemleri olan *ethos*'lar üretir. Örneğin Protestanlık, kapitalist iktisat alanının ötesinde, burjuva meslek *ethos*'u savını destekleyerek "somut bir düşünce ve yaşam biçimi"ni yönlendirmiştir. Protestan çileciliği "meslek-istidat insanı ruhu"nu (*Berufsmensch*) yarattı. Weber Protestanlığın norm ve değerler sistemini kendi için değil, bu sistemin kavranması "kolektif tutumlar"ın kavranmasında gerekli olduğu için araştırır. Katı, sert, hüzünlü, aşırı utangaç Protestan tipi zaman içinde şekillenerek, bir yandan boş vaktin, zevkin ve gösterişli tüketimlerin mahkûm edilmesini ve diğer yandan çalışmanın ve tasarrufun gelişimine götüren yasakları da kendine katmıştır. "Manastır çileciliğinden gelen ve keşişlerin yazılarıyla yaygınlaşan *industria* kavramı, özellikle seküler olan Protestan çileciliğinin daha ilerde geliştireceği bir *ethos*'un çekirdeğidir."[14]

Dinler sosyolojisinin ilk incelemeleri "nedensel ilişkinin bir yanı"nı dikkate almış olsa da, *Dünya Dinlerinin İktisadi Etiği*'ni oluşturan çalışmalar bütünü, tersine, bu ilişkinin iki yanına da adil davranmaya çalışır: Dinsel inançların yayılması üzerine "sosyolojik temeller"in etkileri ile bu

14) *EP*, 1964, s. 56.

inançların, özellikle toplumsal pratiklerin yönelimi üzerine bunların umut ettirdiği kurtuluşun özgül biçiminin etkileri.[15]

Weber, dinsel inançların *içkin bir mantığı* (*Eigengesetzlichkeit*)[16] olduğunu ileri sürmekten hiç vazgeçmemiştir. Ama toplumsal koşulların bazı din biçimlerinin alımlanmasını teşvik ettiğini de genellikle aynı bölümlerde kabul eder. *Dünya Dinlerinin İktisadi Etiği*'ne Giriş'in ikinci baskısına yapılan bir ek, ilişkilerdeki bu düğümü özetlemeye yöneliktir: "İnsanların eylemini doğrudan doğruya yöneten şey fikirler değil (maddi ve kavramsal) çıkarlardır. Bununla birlikte, 'idealar' tarafından yaratılmış olan 'dünya imgeleri' çoğu zaman demiryolu makasçısı rolü oynamıştır, çıkarların dinamiğinin eylemin motoru olduğu yolları belirlemiştir." (*SDR*, s. 349-350). Dikkatini iktisadi pratiklerin dinsel belirlenimi üzerinde yoğunlaştırmayı seçen, "yaşam tutumunun dinsel belirlenimi"ni iktisadi pratikleri belirleyen etkenlerden *biri* olarak (*SDR*, s. 333) daha genişçe araştıran Weber, dinsel etiğin nispi özerkliğini varsayarken, yaşam tarzlarının şekillenişine katkıda bulunan din-dışı öğeleri de dikkate alır. Hiçbirine aşırı değer biçmeden, yaşam tutumlarının belirleniminde dinlerin payını saptamak önemlidir.

Dinsellik olağanüstü olanı gündelik yaşama dahil eder. Weber'in karizma üzerinde ısrarı buradan kaynaklanır. *Toplumsal İktisat*'ın V. bölümünün ilk paragraflarında Weber, *mana*, *orenda* ve Farsça'daki *maga* (*magie* –büyü– buradan

15) *L'éthique économique des religions mondiales*, *SDR* içinde, 1996, s. 504.
16) *A.g.e.*, *SDR*, 1996, s. 332.

gelmektedir) gibi özel adlarla belirtilen dinin *olağandışı* güçlerini vurgulamak için karizmayı tanımlar ve bu olağandışı güçlere karizma adını verir.[17] Karizma olağandışı insanlar fikrine olduğu kadar dinsel bir duruma da gönderme yapar. Dolayısıyla karizma peygamberlerde cisimleşir, ama aynı zamanda sıradan insanları da ilgilendirir. Tanrı'nın lütfuna mahzar olarak kendini çileye vuran her insana, bireyci anlamda karizmatik bir nitelik bahşeden Kalvincilik de böyledir. Çilecilik yoluyla karizma, her sıradan insanın olağandışılığa erişebileceğini gösterir. Her iki durumda da Weber lütufa gönderme yapar. Geriye, karizmanın tekrarlanan sınavlara direnmesi kalmaktadır.

"Karizmanın rutinleşmesi", muhtemel süreklilik kazanmasının etkenleri arasında yer alan yapılaşma ve kurumlaşma çabasına girerek, sıradanlığa düşüşüne bir karşılık vermeye çalışır. Gerçekten de Weber dini olağandışılık koşullarında değil, gündelik (*Alltäglich*) olarak kabul eder. Gündelik olanla gündelik-dışı olan arasındaki dinamik gerilim dinselliğin içinden geçer. Weber dinlerin bu dünyayı ilgilendirdiğini gösterirken, yaşam tutumlarını (*Lebensführung*) yönlendirmek için bireyler tarafından içselleştirilme tarzlarıyla ve bunların bir insan tipini tanımlayışlarıyla ilgilenir. Dolayısıyla, yaşam düzenlerine (*Lebensordnung*) bağlı olarak farklı insan türleri vardır. Din, bireyin toplumsal aidiyetine göre gündelik hayatta farklı farklı yaşanır.

2. Dinsellik türleri ve toplumsal aidiyet. – Toplumsal bir tabakanın "toplumsal karakteristikleri"nden We-

17) *ES*, 1971, s. 430.

ber'in anladığı şey, yalnızca "sosyolojik temel"ini oluşturan sosyo-iktisadi koşullar değil, öncelikle bir yaşam tutumunun özgül yönelimidir.[18] İnancın kaynağını anlamak için, dini sahiplenme tarzını etkileyen dinsel ahlakın özelliklerinin sosyo-iktisadi açıklamasına başvuran Weber, öte dünyada mutluluğa erişme umuduna dayanan "olumsuz anlamda ayrıcalıklı sınıflar"ın dini sahiplenişini, bu dünyada mutlu olma hakkının meşruluğuna dayanan "olumlu anlamda ayrıcalıklı sınıflar"ın sahiplenişinden ayırır.

Ayrıcalıklı tabakalarda şeref ve kudrete dayalı bir ritüellik mevcutken, ezilen tabakalarda etik peygamberlikler görülür. Weber, doğaya yakınlıkları nedeniyle büyü düzenindeki doğaüstü biçimlere daha duyarlı olan köylülerin tavrını, bu tür şeylere daha ilgisiz olan subayların ya da zıtlıklar barındıran tüccarların tavrından da ayırır; küçük burjuvazi ve zanaatkârlar dine yönelmişlerdir, ama tarzları daha az ortodokstur; aralarında modern proletaryanın da bulunduğu alt tabakalar din olgusuna neredeyse mutlak bir ilgisizlik gösterirler; entelektüeller ise büyük dinlerin yazgısını güçlü biçimde etkilemişlerdir. Weber, dinsel rasyonelleşmenin taşıyıcısı olan tabakaların egemen ya da ayrıcalıklı tabakalarla ilintili olduğunu ve onların egemenliğinin ya da ayrıcalıklarının bu rasyonelleşmenin özgül biçimini koşulladığını da belirtir.

İnanç sahibi olmanın toplumsal koşullarına gösterdiği bu duyarlılık, Weber'in tinselciliği şeklindeki yanlış fikri çürütür. Köylünün dinini savaşçının dininden ayıran We-

18) Jean-Pierre Grossein, *Confucianisme et taoïsme*'in sunuşu, Gallimard, 2000, s. XVI.

ber, bireyin toplumsal bağıyla ilgilenmenin her zaman önem taşıdığını hatırlatır. Bununla birlikte, toplumsal olarak belirlenmiş bir eğilim olduğu sonucuna varmaktan da kaçınır. Düşüncesi materyalizme indirgenemeyecek kadar ayrıntılıdır, çünkü toplumsal yapının kültürel tasarımların oluşumu üzerindeki etkisi, ona göre, etik eğilimle dolayımlandığından *dolaylı* kalır. Çünkü toplumsal uzamın içindeki bir bireyin konumu dinsel bir etiğin belirlenimini etkileyebilse de, Weber bundan hiçbir determinizm sonucu çıkarmaz: tersine, aynı toplumsal konumu işgal eden kişilerin iki farklı türde *ethos* geliştirebileceklerini kabul eder.[19]

Weber böylelikle belli bir örgütlenme biçiminin birçok etik biçimine denk düşebileceğini ima eder. A örgütlenme biçimine A' ve A" şeklindeki iki etik denk düşebilir ve bunlar da iki yaşamsal tutumun yolunu açar. Başka deyişle, etik yatkınlık bir koşullanma olarak düşünülemez; tekelci değildir: *ethos* çoğulluğunu kösteklemez. Kısacası Weber dinsel pratiklerin toplumsal belirlenimi ile toplumsal pratiklerin dinsel belirlenimi arasındaki karşılıklılığa vurgu yapar.

İktisadi Etik'in Giriş bölümü bunları birbirlerine göre ayrıntılandırırken, bir dinselliğin özelliğinin bu dinselliğin taşıyıcısı olan tabakanın toplumsal durumundan kaynak-

19) *İktisat ve Toplum*'un V. bölümünün 7. ve 10. kısımları karşılıklı olarak birbirini dengeler: birincisi ("Tarikatlar, Sınıflar ve Din") farklı türdeki inançlar için farklı tarikat ya da sınıfların özgül yakınlıklarını analiz eder; ikincisi ("Selametin ve Kurtuluşun Yolları ve Yaşam Tutumu Üzerinde Etkileri") çeşitli kurtuluş yollarının içkin mantığını ve bunların yaşam tutumlarının rasyonelleşmesi üzerindeki olumlu ya da olumsuz etkilerini sergiler.

landığı tezini bir yana bırakır, ama, tersine, herhangi bir dinsel biçime –başka biçimlerden daha fazla– toplumsal olarak belirlenmiş yatkınlık üzerinde durur. Weber, bir yandan toplumsal bağlara ve diğer yandan dinsel örgütlenme türlerine göre değişen dinsellik türlerini birbirinden ayırt ederek dinin toplumsal ve kurumsal boyutunu vurgular.

Öncelikle ustaların dinselliği ile kitlelerin dinselliğini ayırt eder. Ona göre kitlelerin doğaüstü olaylara inanma ihtiyacı öyle büyüktür ki, onlar her dine büyülü inanç ve uygulamaları tekrar tekrar dahil ederler. Yoksul kesimler içinde kurtarıcı dinselliğinin, mistik tefekkür ya da orji kültü gibi irrasyonel biçimlerdeki varlığı buradan kaynaklanır. Tersine, rasyonelleşme şehirlerdeki entelektüel tabakaların etkisi altında gerçekleşir ve belli bir tinsel aristokrasiye ayrılmış kültler de bunlara denk düşer. Ama, dahası, Weber, yalnızca ustaların yaşam tutumlarının kitlelere yayılma süreçlerine içkin olan yapılanma etkilerini aydınlatmakla kalmaz, kışkırtılmış kitlelerin bu yayılmaya katılım biçimlerini de aydınlatır. Pratikleri yapılandıran inançlara katılım kipliklerinin incelenmesi esasen dinsel ve politik kurumların meşruiyetinin oluşumunu kavramada ortaya çıkar. Bu dinsellik türlerinin dinsel örgütlenme türlerine gönderme yaptığını ileri sürer.

Weber, gerçekten de, mezhep ile kiliseyi karşı karşıya getirerek dinsel örgütlenme türlerini birbirinden ayırt eder. Weber'in dinin kurumsal biçimlerine yönelik ilgisi, *Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu* (1904-1905) ile *Protestan Mezhepler ve Kapitalizmin Ruhu* (1906) arasında bir sorunsal farklılaşmasına işaret eder ve inancın kafaya kazınmasını sağ-

layan mekanizmalarla ilgilenmeye yönelir. Din ustalarının özel gruplaşması olan ve özgül dinsel nitelik saptandıktan sonra bireysel olarak katılımın mümkün olduğu mezhep her türden dolayımı reddeder, çünkü "dünya" karşısında eleştireldir: bireysel özerkliği koruyan eşitlikçi bir bakış içinde her mümin aynı yetkilere, aynı karizmaya ve aynı işlevlere sahiptir. Bireysel inanç bildirimine ve din değiştirmeye götüren bir inisiyasyon pratiğinden ibaret olan gönüllü bir katılım tarzına dayanır.

Düşük yoğunluklu bu modelin tersine, bir kurtuluş kurumu olarak kilise, evrensel ve kitlesel bir toplumsal uzantıyı yansıtır ve de herkesin, en azından her bir mensubunun çocuğunun doğumundan itibaren kendine ait olduğunu ileri sürer; herkes bir kilisede doğar ve kilise bireylerin gündelik yaşamına eşlik eder (doğum, evlilik, ölüm) ve bütün olarak birey ve toplulukların toplumsal zaman ve mekânlarını sınırlandırır. Kilise "din kulağı"na hiç sahip olmayan kitleleri bir araya getirir. "Kendini, herkese sunulmuş olan sonsuz kurtuluş mülkünün bir tür *fideicommis*'inin yöneticisi olarak kabul eder... Doğuştan kiliseye ait olunur, kilise disiplini dinsel olarak hak kazanmış olmayana, zındığa da uygulanır... Kilise kendini bir *işlev* karizmasının taşıyıcısı ve yöneticisi olarak kabul eder."[20] İnsanın kurtuluşunun mutemedi olduğuna inanan bu kurum, hem kendi otoritesini meşrulaştırmak için bir kurucu-kurtarıcının mutlak ve evrensel hakikatin sahibi olduğunu,[21] hem de

20) "L'État et la hiérocratie", *SDR*, 1996, s. 252.

21) François Héran, "Le rite et la croyance", *RFS*, XXVII, 2, 1986, s. 231-263.

"kutsal mülklerin meşru kullanma tekeli"ni elinde bulundurduğunu iddia eder. Bu anlamda, "kişisizlik" (rahip rolünün ardındaki kişi silinmiştir) ve kutsal çalışmanın rasyonel bölünmesi ilkesi üzerinde temellenen dinsel bir hiyerarşiyle birlikte, bürokratik formüle yakın bir örgütlenme modelini benimser. Kilise, politik iktidarın rakibi olan hiyerokratik bir iktidar geliştirir ve böylelikle dünyevileşmeyi kabul eder.

Kilise ile mezhep arasındaki ayrımla çizilen tipolojiyi, Weber'in dostu olan teolog Ernst Troeltsch (1865-1923) tamamlamıştır.[22] Ama Weber'le birlikte bunu dinamik biçimde düşünmek gerekir; hem ardışık bir şekilde, hem de bu türlerin üst üste binmesi ya da ortak-varlıkları şeklinde. Örneğin, tarihsel gerçeklik içinde, bir kilise genellikle çıkış noktası bir mezhep olan uzun değişimlerin sonucudur (örneğin Katolik kilisesi).

Weber'e göre tamamen dinsel temelde yeni bir topluluğun yaratılması, doğal akrabalık topluluğuyla çatışır.[23] Bu iki topluluk türü arasındaki rekabet, dinsel topluluğun evlilik ya da aile topluluğuna baskın çıktığı ve bireyi akrabalarına bağlayan bağı parçaladığı varsayımına dayanır. Protestan mezhebin, bireysel yaklaşımı dolayısıyla, toplumsal bağın sosyal karakterini kutsadığını ileri süren Weber, Ferdinand Tönnies'in (1887-1977) topluluk (*Gemeinschaft*) ile

22) Ernst Troeltsch, *Protestantisme et modernité* [1913], tercüme Marc. B. de Launay, Gallimard, 1993. Jean Séguy, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Cerf, 1980. Ayrıca, Benjamin Nelson, "Max Weber, Ernst Troeltsch, Georg Jellinek as Comparative Historical Sociologists", *Sociological Analysis*, c. 36, 1975, s. 229-240.

23) "Considération intermédiaire", *ASSR*, 1986, s. 11.

toplum (*Gesellschaft*) arasında önerdiği ayrımı[24] eleştirel olarak sürdürür. Gerçekten de, bu ayrıma karşılık olarak Weber, "aile topluluğu" ile "ticari topluluk"u karşı karşıya getirir. Bununla birlikte, Weber bu oluşumları yapılandıran toplumsal ilişkileri ele almayı tercih eder ve "topluluklaşma" (*Vergemeinschaftung*) ya da "toplumlaşma" (*Vergesellschaftung*) süreçlerini vurgular. Ancak biz, sözcük uydurmaktan ve "sosyalleşme" teriminin modern anlamıyla karışması riskinden kaçınmak için, François-André Isambert ile birlikte "topluluk halini alma" ve "toplum halini alma" ifadeleriyle tercüme etmeyi tercih edeceğiz.[25] Toplumsal bağın bu biçimlerini (toplulukçu ve toplumcu) ardışıklık terimleriyle düşünmek yerine, Weber onları üst üste bindirir. Böylece hem Tönnies'in nostaljik evrimciliğini, hem de bu kategorilerin kaçamak özcülüğünü eleştirir. Toplumsal bir bağ durumunun tözcülüğünü reddederek, *Vergemeinschaftung* ve *Vergesellschaftung* terimlerinde içerilen süreç fikrinin yerine, sosyalliğin karşıtlamalı biçimlerini geçirir. Böylece, komün ya da ruhani çevre anlamına gelen *Gemeinde*'de,[26] yani varlığı ortak değer ve inançların paylaşımına gönderme yapan bireylerden oluşan toplumsal grupta, Weber, toplumun içinde "topluluk haline getirme" ile topluluk içinde "toplum haline getirme" şeklindeki bu iki kipliğin ortak-varlığının ortaya konmasıyla aidiyet biçimleri-

24) Ferdinand Tönnies, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure* [1887], Retz, 1977.

25) François-André Isambert, "Weber désenchanté", *L'Année sociologique*, c. 43, 1993, s. 357-397.

26) "Glossaire raisonnée", Jean-Pierre Grossein, *SDR*, s. 121-122.

nin çokluğunu ileri sürer: toplum düzeninin içinde toplulukçu (ya da bireyci) biçimlerin hortlaması.

Weber burada modern insanın düşünürü olarak ortaya çıkar ve topluluğun bireycilik tarafından parçalanabileceğini ve toplumcu biçimlerin eşzamanlı olarak toplulukçu entegrasyon biçimleri barındırabileceğini gösterir. Bu toplulukçulaşma türleri dinsel iktidarın uygulanma tarzlarına eklemlenir. Weber, kitlelerin dinselliğini ustaların dinselliğinden ayırt ettiğinde, gerçekten de, dinin yol açabileceği iktidar tarzlarına dikkat çeker. Çünkü Weber'in dinler sosyolojisi, müminlerin saflara kazanılmasının toplumsal tarihinden olduğu kadar dinsel otorite türlerinin sosyolojisinden de katkı görür.

3. Dinsel iktidarın uygulanma tarzları. – Dinsel alandaki üç ideal otorite türü *Rahip*, *Büyücü* ve *Peygamber*'e denk düşer. *Rahip*, bürokratikleşmiş bir kurtuluş girişimi içinde uygulanan dinsel işlev otoritesini temsil eder. *Büyücü*, bir geleneğin otantik taşıyıcısının becerisini kabul eden bir çevrede icraatta bulunan dinsel otoritedir. *Peygamber*, yararlandığı bir vahye bağlı olarak kabul gören kişisel dini otoritedir. *Rahip* türü kurumsal otorite, tanım gereği, gündelik dinselliği yöneten türde otoritedir ve sürekliliğini zaman içinde sağlar; *Peygamber* türü karizmatik otorite ise bu gündelik idarede kopuşa yol açar. Peygamberler, geleneksel hiyerokratik güçlerin (büyücü ya da rahipler) yerine yeni bir iktidar koyarlar.

Peygamberin ya da kurtarıcının propagandasının temel hedefi, sergilediği seferber edici karizma yoluyla geleneksel iktidarı parçalamaktır. Weber, peygamber otoritesi denen

bu kişisel iktidarın aktarımının getirdiği sorunları özelikle incelemiştir. Karizma aktarılırken rutinleşir ve ikinci, üçüncü kuşak peygamber gruplarıyla birlikte bir kurumlaşma süreci başlar.[27] Yeni bir toplumsal topluluğun oluşumuna eşlik eden iktidar hedefi, topluluk yaşamının ve kurallarının oluşumuna hakim olmaktır. Çünkü bu durumda, yeni bir rahipler hiyerokrasisinin ortaya çıkışıyla birlikte bu karizmanın sürmesinde sorun baş gösterir.

Kiliselerin krizi de yeni karizmatik kişilikler yaratmıştır: Mesihçiler ve köktenciler, kutsal işlemlerin denetimi yoluyla kendi toplumsal iktidarlarını kurma *şanslarını* araştırırlar. "'Kilisede profesyonel bir rahipler birliği oluştuğunda (...) hiyerokrasi 'tümelci' bir tahakküm iddiasında bulunduğunda (...) dogma ve kült rasyonelleştiğinde (...) ve tüm bunlar kurumsallaşmış bir topluluğun (*anstaltsartige Gemeinschaft*) içinde tamamlandığında hiyerokrasi gelişir." (*SDR*, s. 251). Hiyerokratik iktidarın yeniden-üretimiyle ilgili ana sorun, o dönemde, gençlerin eğitimi üzerindeki tekelden geçer (*Considération intermédiaire*, 1986, s. 27).

Çünkü bu tür otoriteler, düzenekler içinde varlıklarını devam ettirirler. Peygamberliğin özgül aygıtı olan vaaz, seferberliği hedefleyen kolektif bir eğitimdir; rahiplerin gücünün aygıtı olan ruh tedavisi ise bireyin yaşam tutumunu etkiler: kitleler üzerindeki nüfuz ruh tedavisiyle at başı gider (*ES*, s. 487). Weber, ayrıca, kutsallık mülkünün kullanım hakkına sahip olanların, dinsel iktidarın uygulanmasında her türlü etkinliğe kavuşmasını sağlayan otorite sta-

27) Jean-Paul Willaime, *Sociologie des religions*, PUF, "Que sais-je?", s. 29.

tüsünün koşulları üzerinde de durur. Çünkü Weber'in din üzerine metinleri, hem müminlerin saflara kazanılmasının toplumsal tarihi, hem de *credo*'nun beyinlere kazınmasının sosyolojisidir.[28]

Weber açıklamanın nesnel koşulları üzerinde durur: Kalıplaşmış sözler her yerde, her zaman, her konumda tekrarlanmaz. Bu nedenle, öncelikle kolektif ritlere ve pratiklere dikkat eden, dine yönelik dışsal bir yaklaşım, yüzeysel olmadığı gibi, ritüellerin politik değerini, zamana stratejik hakimiyeti, işaretleri yorumlama tekelini keşfetmek için dinin işleyişinin incelenmesine başlamanın hâlâ en iyi yoludur. Bunun anlamı, ritlerin varlığını sürdürmesinin dönemin politik stratejilerinden bağımsız olmadığıdır; ibadetin kalıplaşmış sözlerinin içkin özelliğini burada görmek yanlış olur.

Bu ruhban iktidarının, rasyonelleşmenin tarihi üzerinde paradoksal bir etkisi vardır. Hedeflerin ve değerlerin sürdürülmesinin paradoksal etkileri olabileceğini ileri süren sonuçlar paradoksu bu durumla açıklanır: kitap dininin sonucu, büyücülerden, peygamberlerden ve giderek rahiplerden bağımsız, laik, rasyonel bir düşünce oluşturmaktır. Böylece, sekülerleşmenin paradoksal etkisi, kilise örgütlenmesinin yayılmasıdır. Oysa, sekülerleşme ve di-

28) Bkz. François Héran'ın titiz analizleri: "Le rite et la croyance", *RFS*, XXVII, 2, 1986, s. 231-263; "L'institution démotivée. De Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà", *RFS*, XXVIII, 1, 1987, s. 67-97; "De *La Cité antique* à la sociologie des institutions", *Revue de synthèse*, Albin Michel, Temmuz-Aralık 1989, s. 363-390; "Rite et méconnaissance. Notes sur la théorie religieuse de l'action chez Pareto et Weber", *ASSR*, no. 85, Ocak-Mart 1994, s. 137-152.

nin geri çekilmesiyle birlikte inançların özelleşmesi dinsel örgütlenmelerin otorite kaybına yol açar ve bu örgütlenmeler bir güven krizi yaşarlar.

Temel bir soru, politik karizma ile büyüye dayalı karizma arasındaki karşıtlıktır. İşlevsel bir karizmayı olduğu kadar kutsal mülklerin kullanım tekelini de kendi için elinde bulundurmayı talep eden "kilise, politik iktidar karşısında isteklerini ortaya koyar" (*SDR*, s. 252). Weber'e göre hiyerokrasi, idarenin yapısı üzerinde derin bir etkide bulunmuştur. Efendinin rahipler tarafından meşru kılındığı *hiyerokrasi* ile efendinin ruhban kurumunun parçası olduğu *teokrasi* ve efendinin, seküler hükümran olarak ve kendine özgü bir hukuk sayesinde dinsel alanda en yüksek iktidara sahip olduğu (her türden hiyerokrasinin tam zıddı) *Sezarcılık-papacılık* arasında ayrım yapan bir tipoloji oluşturur (*SDR*, s. 244). Ama burada da ruhban iktidarının seküler iktidara tamamen tabiyeti, tarihsel olarak, mutlak anlamda katışıksız biçiminde saptanabilir değildir (*SDR*, s. 247).

Sonuç olarak Weber, bir kapitalizm sosyoloğu olmaktan ziyade modernitenin bir düşünürü olarak görülür.[29] Dinler, insanların yaptıkları şeyin ve bunu yapış tarzlarının kavranmasına dair bir tarz meydana getirir. Din, yaşam tutumunun yanı sıra toplumsal ve politik örgütlenmeyi de şekillendirdiği ölçüde, topluluk halinde yaşamanın kavranmasına götüren ana yol olarak görülür. "Topluluk halinde davranmanın özel bir türünün koşullarını ve etkilerini"

29) Scott Lash ve Sam Whimster (yay. haz.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, Londra, Allen & Unwin, 1987. Bryan S. Turner, *Max Weber: From History to Modernity*, Londra, Routledge, 1922, s. 8.

(*ES*, s. 429) inceleyen Weber, yarattığı toplumsal bağ ve yer verdiği iktidar tarzı sorunu üzerine birçok araştırmanın yolunu açtı. Dinsel topluluk halini almanın türleri ile dinsel otorite türleri, dinsel bir inancın aktarılmasını, hatta mezhep ile kilise çatışmasını kavramayı sağlar. Modernite ile din arasındaki ilişkileri ve dinselliğin dinsel olmayan üzerindeki etkilerini inceleyen Weber, dinler sosyolojisini uzmanlaşmış sosyoloji statüsünden kurtarır, öyle ki dinsel olan ile olmayan arasındaki ayrım uçup gider. Dinler sosyolojisi, dinin başlı başına ve kesin bir açıklamasıyla sınırlanamaz.

Weber'in amacı, hem dinsel tutumun diğer insan faaliyetlerini nasıl yönlendirip ya da kısmen koşulladığını kavramaktan ve hem de bu faaliyetler tarafından dinin koşullanmasını kavramaktan ibarettir. Din sosyolojisi ile iktisadi sosyolojinin sınırında, Protestanlık ile kapitalizm arasındaki eklemlenme, Batı'da iktisadın rasyonelleşmiş bir biçiminin ortaya çıkışını açıklamanın odağında yer alır. Aynı şekilde, hiyerokratik iktidar ile politik iktidar arasındaki karşıtlık, içkin mantıklı faaliyet alanları arasındaki rekabetin tarihsel bir kipliğini oluşturur ve politikayı düşünmek için bulgusal bir verimliliğe sahiptir. Bu anlamda, Weber'in dinler sosyolojisi politika sosyolojisine bir giriştir.

IV. Bölüm

POLİTİK TAHAKKÜM VE POLİTİK EYLEM

Berlin belediye meclis üyesi, 1880'li yıllarda Berlin'deki Liberal-Nasyonal Parti'de önemli nüfuz sahibi, Prusya mebuslar meclisinde (*Landtag*, bölgesel parlamento), daha sonra da *Reichstag*'da üye olan Weber'in yargıç babası ile amcası tarihçi Hermann Baumgarten, Max Weber'in politikaya girmesinden etkili olmuşlardır. Çok genç yaşlardan beri Weber önemli toplumsal sorunlara eğilim göstermiştir. Sonraki yıllarda girdiği siyasal ilişkiler, ömrünün sonuna doğru Versailles Anlaşması'nda delege olmasında ve Weimar Cumhuriyeti anayasasının yazımında danışman olarak oynadığı rolde somutlaşan politikaya çekimini güçlendirmiştir. Ama yine de politikayla daha ziyade bir bilgin olarak ilgilenir; daha doğrusu, politik tahakküm ve eylem sosyoloğu olarak ilgilenir ve bu sıfatla, politik sosyolojinin kurucusu değilse de, kurucularından biri olarak kabul edilir.[1]

1) Catherine Colliot-Thélène, Weber'in eserinin Hegel'in hukuk felsefesinin yerine bir tahakküm sosyolojisi yerleştirerek politik felsefeyi hangi süreçlerle zora düşürdüğünü gösterir. Bkz. *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Éditions de Minuit, 1992. Ayrıca, David Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Cambridge, Polity Press, 1985.

Politik sosyoloji bir modern devlet teorisiyle özetlenemez, çünkü diğer araştırma temaları gelenek ile modernite arasındaki karşıtlıkla nitelense de, Weber'in politik sosyolojisi politik düzlemin, kamusal eylemin ve politik yaşamın sorunlarını kapsar. Bu üç yön, kamuya yönelik tavır alışları (makaleler, konferanslar – ki en ünlüsü *Politikacı Mesleği ve İstidadı*'dır), politik yazıları (*Gesammelte Politische Schriften*, İngilizce'ye kısmen tercüme edilmiştir) ve özellikle *İktisat ve Toplum*'un III. bölümünde sergilenen kelimenin tam anlamıyla politik sosyolojisi aracılığıyla politikayla sürdürdüğü ilişkinin boyutlarına denk düşer. Weber, rasyonel biçimlerin, politik kurumların yerleşmesinin analizi ile "kavrayıcı" bir yaklaşım içinde politik eylemin ve eyleyicilerin analizini burada sürdürür. Böylelikle, politik eylemin profesyonelleşmesini tanımlamaya olduğu kadar, kamusal eylemin mantıklarını kavramaya da yönelir.

I. – Tahakküm biçimlerinin rasyonelleşmesi

Modern devleti Weber'in teorileştirmesi, rasyonelleşme biçimlerini analizinin bir parçasıdır. Bu teorileştirme, kolektif yaşam kurumlarının evriminin, insanların yaşamının nesneleşmiş düzenlere artan tabiyetine işaret ettiği şeklindeki teşhisini güçlendirir. Bununla birlikte, bu teorileştirmenin üzerinde yükseldiği tahakküm sosyolojisi, bu tabiyetin tekanlamlı olmadığını ileri sürer; çünkü politik bir düzene itaat, Weber'e göre, bu düzenin meşruiyetine inancı varsayar.

1. Tahakküm, itaat ve meşruiyet. – İtaat bir kısıtlamaya tabi olmak değildir; daha ziyade, hipotez gereği itaat ediliyor gibi yapılan bir düzenin –çünkü bu düzeni veren, itaat edenin gözünde onu vermekte haklıdır– benimsenmesi yoluyla *katılımdır*. Weber'i büyüleyen şey (iradi bir itaate yakın olan) bu katılımdır. Buyuranın geçerlilik sıfatlarına, dolayısıyla ona atfedilen niteliklere yönelik bir değerlendirme söz konusudur. Weber politik otoritenin yapay karakterini böylece aydınlatır: Politikacıların sanatı, bütünüyle, itaat edenleri, bu niteliklere sahip olduklarına ikna etmekten ibarettir. Meşruiyete duyulan bu *inanç* bir meşruiyet *talebine* referansla anlaşılır. Kendine itaat ettirme kapasitesi olan tahakküm, inanç ve temsillere dayanan itaati gerektirir.

Weber iktidarı bir ilişki olarak tanımlamaktadır ve iktidarın ortaya çıkış, kurumlaşma ve çöküş koşullarının sınırlarını çizmek amacıyla analizini bu bağın doğasına yöneltir. Güçler ilişkisi olan iktidar, "nüfuz"[2] terimleriyle, bir bireyin diğer bireylerin eylemi üzerindeki eylemiyle düşünülür.[3] Eşitsiz güç ilişkileri nispeten istikrarsızlaştığından, ta-

2) Nüfuz prosedürü ve süreci olarak eylemin tanımı konusunda bkz.: François Héran, "Rite et méconnaissance. Notes sur la théorie religieuse de l'action chez Pareto et Weber", *ASSR*, no. 85, Ocak-Mart 1994, s. 137-152.

3) Bu fikir, *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın ikinci kısmının çevrilmemiş olan X. bölümünde mevcuttur: "Bizim terminolojimizde tahakküm (...) tahakküm edenin ya da edenlerin belirgin istencinin bir ya da birçok kişinin (tahakküm altındakilerin) durumunu *etkiler* gözüktüğü ve fiilen *etkilediği* bir durum anlamına gelir; öyle ki toplumsal bakımdan akla yatkın tutumları, sanki tahakküm altındakiler buyruğun içeriğini kendi davranışlarının çıkarı adına benimsemişler gibi cereyan eder." (Amerikan basımından yola çıkarak yapılan tercüme, s. 946).

hakküm (*Herrschaft*), bir düzenin yerleşik olma *olasılığına* gönderme yapar. Tahakkümün bu tanımı, toplumsal bir ilişki içinde kendi istencinin zafer kazanması için "her türlü ihtimal"in olması olasılığına denk düşer. Bu "ihtimal" düzenin meşruiyetine olan inanca dayanır.

Bu durumda sorun, meşruiyete inancın üretim koşulları sorunu olur. Ayrıca, tahakküme katılım biçimlerini ve iktidarın kendini ilişkisel biçimde nasıl tanımladığını keşfetmek için otoritenin kabul biçimlerini anlamak gerekir. Weber'e göre tahakküm bir bireyin bir diğeri karşısındaki tavrının uygunluğunun somut olasılığıyla çakışır. Bundan böyle, Weber'e göre tahakküm doğal bir olgu değil, toplumsal bir yapımdır. "Özgül düzenler için, belirli bir birey grubundan itaat görme ihtimalini 'tahakküm' olarak anlıyoruz... Tahakküm ('otorite'), iç karartıcı alışkanlıktan ereklilik bakımından rasyonel saf mülahazalara dek uzanan uysallığın en çeşitli gerekçelerine dayanabilir." (*ES*, s. 219). "Tahakküm Türleri" (*ES*, s. 219-307) üzerine III. bölümün açılışı, Weber'in politik sosyolojisinin birbirine düğümlü üç düşüncesini belirtir: itaat ve bunları temellendiren nedenlerin çeşitliliği.

2. Meşruiyet ve tahakküm türleri. – Politika, insanın insan üzerindeki tahakkümüyle ilgili davranışlar bütününü tanımlar. Bu tahakkümün (geleneksel, karizmatik ve rasyonel-yasal) üç ideal-türü, itaati buyuran mantıktan ya da bir düzenin meşruiyetine duyulan inancın türünden yola çıkarak oluşmuştur. Meşruiyet burada (pozitif bir yasaya uygun) yasallıktan ayırt edilmelidir. Geleneksel meşruiyet, geleneksel tahakkümü temellendirir. Karizmatik meşruiyet,

karizmatik tahakkümü temellendirir. Yasal ya da bürokratik-yasal meşruiyet, bürokratik-yasal tahakkümü temellendirir. Bu tahakküm türlerine, politik rejimlerin ideal-türleri (monarşi, diktatörlük, rasyonelleşmiş parlamentarizm) denk düşer ve bunlar da seçkin türleriyle (yaşlılar, peygamberler, memurlar) birlikte görülür.

Geleneksel tahakküm, geleneklerin ve gelenekler adına egemen olanların kutsal niteliğine inanca dayanır. Düzen, "bütün zamanlarda" hep yapılan ya da söylenen şeye uygun kabul edildiği için meşru olarak görülür. Geleneksel *leader*'in (kral ya da imparator) iktidar tekniği, geleneğin kendi içinde saygın olduğuna ikna etmekten ve geleneğin bir keşiften kaynaklandığını gizlemekten ibarettir. Atalardan kalma iktidar geleneksel bir otoriteye dayanır.[4] "Atalardan kalmacılık" geleneksel otoriteyle işler ve yönetimin ev içi yönetimle birlikte görüldüğü bir tahakküm tarzına dayanır: kendi mallarını, temsil ettiği devletinkilerden ayırt etmeyen bir hükümranın patriarkal otoritesi altında, memurlar ve askerler, mutlak anlamda, bu hükümranın kölelerinden ya da hizmetkârlarından başka bir şey değildir. Modern devlet, hukuksal oluşum yoluyla, atalardan kalmacılığı parçaladı.

Karizmatik tahakküm geleneğe karşı çıkan *leaders* tarafından inşa edilir.[5] Bu liderler, başlatıcıların, peygamberlerin

4) Bu, "'ezeli dün'ün otoritesidir, yani çok eskiye dayanan geçerlilikleriyle ve insanda kökleşmiş olan saygı gösterme alışkanlığıyla kutsanmış geleneklerin otoritesidir. İlk peygamberlerin ya da toprak sahibinin vaktiyle uyguladığı 'geleneksel iktidar' bu türdendi," *SP*, s. 102.

5) Bu fikir Weber'in din sosyolojisinde "L'État et la hiérocratie" *SDR*, 1996, s. 241-327 (peygamberlerin büyücülere karşıtlığı) ve politik sosyolojisinde –*ES*, s. 249-252– yeniden karşımıza çıkar.

soyundandır. Karizmanın (Yunanca *lütuf*'tan gelir) içgücü, alışılmışın dışında niteliklere sahip bir kişiliğe bağlanma duygusunda yatar. Weber, din sosyolojisinde, karizmanın "doğal"[6] olabileceğini kabul etse de, toplumsal bir üretimden kaynaklanan yanı üzerinde de ısrarla durur. Karizmatik tahakküm bir bireyin özel bir nitelik, istisnai bir yetenek, olağandışı bir cazibe, bir meziyet taşıdığı, *leader*'e itaat edilmesini sağlayan ve etrafında toplanılmasını[7] açıklayan otoriteyi veren bir maharet sahibi olduğu inancına dayanır. Ona göre, karizmatik *leaders* örnek alınacak kişiler değildir (ne azizdirler ne de onlara hayranlık duyulur), ama hayranlık, coşku, tutkulu ve çoğu zaman çıkarsız bağlılık yaratmayı başarırlar. Karizmatik *leaders*'in yeniliği, aslında, gelenekten kopuşun taşıyıcısı ve yol açıcısı olduklarına inandırma yeteneklerinde yatar.

Weber, karizmatik bir *leader*'in ortaya çıkış koşulları üzerine sorgulaması çerçevesinde yalnızca sosyolojik olgulara, yani sivil toplumun ya da daha özel olarak toplumsal bir

6) "Karizma iki türlü olabilir. Ya doğası gereği bu karizmaya sahip olan bir nesne veya kişiye doğrudan doğruya bağlı bir yetenektir ve hiçbir şekilde elde edilemez... Ya da herhangi bir olağanüstü yolla bir nesne ya da kişide yapay olarak üretilmiş olabilir" (*ES*, s. 430).

7) "Etrafında toplanmaya yol açan çevre olmadan ortaya çıkan karizmatik tahakküm, bir bireyin kişisel ve olağandışı lütfu (karizma) üzerinde temellenmiş otoritedir; bir adamın davasına tebaalardan oluşan tüm personelin bağlılığıyla nitelendiği gibi, olağanüstü niteliklerle, kahramanlıkla ya da şefi oluşturan örnek özelliklerle kendini gösterdiği ölçüde bizzat onun kişiliğine duydukları güvenle de nitelenir. Peygamberin ya da –politik alanda– seçilmiş savaşçı şefin, plebisitle seçilmiş hükümranın, büyük demagogun veya politik bir parti liderinin uyguladığı karizmatik iktidar budur." (*SP*, s. 102)

grubun durumuna ve "psişik, fiziksel, iktisadi, etik ve dinsel yıkım" dönemine başvurur. Böylece, karizmanın imalat tekniklerinin tarihsel koşullara bağlı olarak değiştiği ortaya çıkar. Ayrıca, karizmatik *leaders*'ın ortaya çıkışı ile politik yapılanmanın zayıflığı arasında bir bağlantı bulunduğu şeklindeki hipotez, karizmanın işlevselliği fikrini varsayar. Bir birey imgesine bağlı kalan bir kurum da karizma sahibi olabilir. Her iki durumda da "karizmanın rutinleşmesi", yani kurumsallaşarak varlığını sürdürmesi sorunu ortaya çıkar. Bu durumda, eğer karizmatik *leader* bir hanedanlığın kurucusu olursa, karizmatik tahakküm geleneksel tahakküme dönüşebilir. Eğer karizmatik *leader* kurumlar yaratmayı başarırsa rasyonel-yasal bir tahakküm halini alır.

Weberci karizmatik tahakküm doktrininin Alman halkını 1933 yılında bir *Führer*'i alkışlamaya zihniyet olarak sevk ettiği sonucunu çıkaranlar da olmuştur. Bu tür savlar Weber'in hâlâ zarar gördüğü yanlış yorumları ortaya koymaktadır. Oysa, Weber, "nasyonal-sosyalizmle bizzat tüm gücüyle mücadele ederdi"[8] ve bunun nedeni, bir yandan, bu ideolojinin taşıdığı değerlerdir, ama diğer yandan (1920 yılında ölmüş olan) Weber elbette "karizmatik politik lider"in ortaya çıkmasını hayal etmişti, ancak bunu bir hukuk devleti çerçevesinde, plebisite dayalı bile olsa bir demokrasi içinde düşünmüştü, yoksa totaliter bir şiddete başvurmuş olan faşist bir hegemonik devlet içinde değil. Entelektüel planda, Weber'in öğrencisi olan Carl Schmitt, politik şef olarak halkın seçtiği Reich başkanı kavrayışını

8) Wolfgang Mommsen, *Max Weber et la politique allemande (1890-1920)*, PUF, 1995, dipnot 74, s. 511.

Weber'den aldı. Bununla birlikte, burada da, sosyolog ile tutucu Katolik filozof arasında soy bağı olduğu şeklindeki çok yaygın fikre karşı, Carl Schmitt'i, Reich başkanının karizmasını sınırlandırmak için Weber'in ileri sürdüğü anayasal bileşenleri reddeden ve böylelikle onun tezlerini aşırı uca iterek deforme eden bir Weber muarızı olarak görmek daha doğru olur.[9]

Rasyonel (veya "rasyonel-yasal", hatta "bürokratik-yasal") *tahakküm* ise kuralların yasallığına ve bu kuralları uygulayanların sıfatlarına inanç üzerinde temellenmiştir. Burada meşruiyet yasallıkla çakışma eğilimindedir, çünkü burada düzen bir yasadan kaynaklanır. Düzenin geçerliliğine inanç, evrensel, kişisiz ve soyut kural olarak yasanın erdemine gönderme yapar. Modern idare, rasyonel-yasal tahakkümün ideal-tipik biçimini temsil eder.[10] Rasyonelleşmenin, yani hesaplanabilirliği ve öngörülebilirliği (*Berechenbarkeit*) sağlayan kural ve prosedürlerin yöntemli olarak uygulanması

9) Wolfgang Mommsen, *Max Weber et la politique allemande (1890-1920)*, PUF, 1995, s. 418; ayrıca Catherine Colliot-Thélène, "Carl Schmitt contre Max Weber: rationalité juridique et rationalité économique", Carlos-Miguel Herrera (yay. haz.), *Le droit, le politique autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*, L'Harmattan, 1995. Weber'in ne "karar verici pozitivizm"e (Carl Schmitt) ne de "normatifleştirici" (Hans Kelsen) akıma indirgenebilen teorik tavrı hakkında bkz. Michel Coutu, "Rationalité juridique et légitimité du droit chez Max Weber", Pierre Lascoumes (yay. haz.), *Actualité de Max Weber pour la sociologie du droit*, LGDJ, 1995, s. 199-220.

10) Yasaların içine rasyonel olarak yerleştirilmiş kurallarla tanımlanan otorite, "'yasallık' sayesinde, rasyonel olarak yerleşmiş kurallar üzerinde temellenen pozitif bir 'yeteneğin' ve yasal bir statünün geçerliliğine inanç sayesinde kendini dayatır... Modern 'devlet hizmetkârı'nın uyguladığı haliyle iktidar budur." (*SP*, s. 102).

üzerinde temellenen biçimsel bir rasyonalitenin artan etkisinin tezahürü olan bürokrasi, Batı rasyonalizminin simgesel biçimlerinden biri olarak görülür.[11] Weber, modern bir devlete sahip toplumlarda rasyonel-yasal meşruiyetin önceliğine vurgu yaptığından, politik düşüncesi, iktisat sosyolojisiyle ya da dinler sosyolojisiyle aynı sıfatla, rasyonel biçimlerin yerleşme sosyolojisine benzer.

Politik tahakküme itaatin meşru temelleri üzerine her düşünme, zamanın, insanın ve aklın iktidarına gönderme yapan bu üç "saf" biçim etrafında eklemlenir. Bu saf biçimlere tek başlarına rastlanmaz; tarihsel gerçeklik daha ziyade bileşimler sunar. Tahakkümün bu tikel biçimlerinin tekil tarihsel biçimlere (monarşi ve gelenek; bürokrasi ve modernite) bağlanmasının ötesinde, Weber, bu üç meşruiyet türünün tarihsel gerçeklik içinde birbirini izlemekten ziyade üst üste bindiğini saptar. Örneğin, karizmatik meşruiyet öğeleri, yani "şeflerin plebisite dayalı demokrasisi", Weber'e göre, modern kurumların işleyişinde varlık sürdürebilir. Bu "şefler" teknokratik nesneleşme-şeyleşmenin (*Versachlichung*) ve öngörülebilir-hesaplanabilirliğin egemenliğini önlemeye çalışırlar.

3. Devlet, bürokrasi ve prestij. – Modern devlet tarihsel sürecin olumsal ürünüdür. Weber'in ortaya koyduğu devletin tarihsel farklılaşması iki fikre vurgu yapar: bir aracın tekeline bağlı özgüllük (meşru şiddet) ve sürecin tarihselliği.

Özgül bir *araç* –yoksa bir niyet değil– devleti niteler: yani "fiziksel şiddet." Daha doğrusu, Weber devleti, "verili

11) *ES*, s. 229.

bir toprak parçası üzerinde meşru fiziksel şiddetin tekelini elinde bulundurma hakkını başarıyla ileri sürme" olarak ifade eder. Weber, böylece, ("başarıyla" ibaresiyle belirtilen) inancın önemini vurgularken, otoritenin uygulanması için şart olan toprak boyutunu da vurgular. Devlet, ulusal büyüklük ve gücün hizmetindeki bir kurum olur. Devleti şiddete (*Gewalt*) ve güce (*Macht*) gönderme yaparak düşünen güç devleti (*Machtstaat*) teorisi geleneğinin mirasçısı olan Weber, aynı zamanda bu teoriyi eleştirmektedir: Weber'in hukuk devleti anlayışı, Alman ulusunun büyüklüğüyle ilgili açıklamalarını ılımlılaştırır.

Hukuk devleti, politik alanın diğer faaliyet alanlarından (dinsel, kültürel, iktisadi) ayrılmasından kaynaklanır. Bu süreç, aristokrasinin mülksüzleşmesine eşlik eder. Feodal toplumda her senyör, idarenin, adliyenin ve savaşın gerektirdiği harcamaları kendi imkânlarıyla karşılamak zorundadır; dolayısıyla politik tahakküm aygıtlarını elinde bulundurur. Monarşi, feodaliteye karşı mücadelesinde aristokrasiyi kendi tahakküm araçlarından yoksun bırakmayı başarır. Politik yetkilerdeki uzmanlaşmanın (bir memurlar grubunun oluşması) kaynağında bu yatmaktadır. Ayrışma, meşru zor kullanma hakkının tekelleşmesiyle de birlikte gider: böylelikle monarşi, çağdaş devletin tanımı olan "meşru zor kullanma tekeli"ni elinde tutar. Bu ikili mülksüzleştirme ve tekelleştirme hareketi, süreğen bir devletleşmeye katkıda bulunur. Böylece Weber güce dayalı "kuvvet" olarak devlet anlayışı ile yasaya dayalı "egemenlik" olarak devlet anlayışını karşı karşıya getiren dikotomiden kurtulmuş olur.

İki devlet türünün çağdaşı olan Weber ise hukuk devletini niteleyen iki ayak olduğu kanısındadır. Bir yandan,

bireyler arasındaki eşitliğin garantisi olan hukuk devleti, evrensellik iddiası taşıyan, soyut ve kişisiz norm olarak yasayı işin içine katan hukuksal şekillenmeyle nitelenir. Diğer yandan, her türden kişisel tâbiiyet ilişkisinden kurtulmuş, bir sınavdan geçen ve diplomayla ödüllendirilmiş nitelikleri sayesinde işe alınan memurlar grubu, yasayı etkin kılacak aygıtı oluşturur.[12] Hegel tarafından önceden idealleştirilmiş figür olan, yasanın hizmetkârı memur, modern devletin tipik insanı olur ve kamusal eylemi rasyonelleştirici bir rol oynar.

Memur, kamusal alanın dışında bulunan bürokratik disiplin (rasyonellik ve kişisellikten uzaklık) içinde hazırlanmış bir *ethos* yoluyla kendini belli eder. Uzmanlaşmış *bürokrat*, modern işletmenin ya da devlet idaresinin hizmetindeki "meslek-istidat" (*Berufs-mensch*) insanına denk düşer: o, "Batı'da devletin ve iktisadın köşe taşıdır."[13] Bürokrasi modern dünyanın rasyonelleşmesinin temel öğesi olarak kalır ve "Batı rasyonalizminin ayırt edici özellikleri"ne[14] sahiptir. Weber, küçümseyici anlamda değil tanımlayıcı kavram olarak kullandığı bürokrasiyi, devlete, işletmeye ve kiliseye (rahip kilise memurudur) uygular. Saf haliyle bürokrasi, rasyonel-yasal tahakkümün uygulanmasına uygun idari tarzı oluşturur. Geleneksel tahakkümün ve atalardan kalma idarenin patriarkal yapılarından kopar. "Gündelik yaşam" içinde tahakküm uygulamanın alternatif tar-

12) Catherine Colliot-Thélène, *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Éditions de Minuit, 1992.
13) Önsöz, *EP*, 1964, s. 13.
14) *ES*, 1971, s. 229.

zı olarak, olağanüstü biçim olarak müdahale eden karizmaya da karşı çıkar. Bilimsel soruşturma konusu haline gelen Weberci bürokrasi teorisi de yanlış yorumlanmıştır. Genellikle kapalı bir sistem ve zamandışı bir biçim olarak görülmüştür, oysa ki, Weber bir yandan bürokrasinin temsil ettiği rasyonel düzenin kurallarını edimcilerin benimseme gücü üzerinde dururken, diğer yandan da tarihsel karakteri ve hizmetinde olduğu politik iktidara bağımlılığı üzerinde durur.[15]

Devlet gibi ulus da tözsel ya da zamandışı karaktere sahip değildir. Weber'e göre ne bir ırk topluluğu üzerinde temellenen etnik bir gerçekliğe denk düşer,[16] ne de dilsel ya da inançsal bir topluluğa: ulus öncelikle prestij üzerinde kurulu bir gücün ifadesidir. Ulusal bir devlet gücünün prestiji Weber'e göre politikanın dinamik bir öğesidir. Politik gruplaşmanın ve ulusal "büyük güçler"in bu prestij istenci, çeşitli biçimler alan (devletler arası yarışma ve uluslararası rekabet) bir mücadeleye eşlik eder. Almanya'nın birleşmesinin ve Birinci Dünya Savaşı'nın belirlediği bir ortamda ulus

15) Weberci bürokrasi anlayışının sunumu ve yol açtığı tartışmalar için Giovanni Busino, *Les théories de la bureaucratie*, PUF, 1993, s. 42-51; ayrıca François Chazel'in önemli makalesi, "Éléments pour une reconsidération de la conception wébérienne de la bureaucratie", Pierre Lascoumes (yay. haz.), *Actualité de Max Weber pour la sociologie du droit*, LGDJ, 1995, s. 179-198. Aynı zamanda Wolfgang Schluchter, "Bürokratie und Demokratie. Zum Verhältnis von politischer Effizienz und politischer Freiheit bei Max Weber", *Rationalismus der Welt-Beherrschung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980.

16) Julien Freund Weber'in *İktisat ve Toplum*'u kaleme aldığı dönemde ırkçı ideolojiye açıkça tavır aldığını hatırlatır. Bkz. Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, 1966, s. 198.

Weber için temel bir değer olarak kalır. Bu anlamda, "dış politikanın önceliği"ni arzular ve "bütün iç örgütlenmenin dünya politikası hedefine yönelik olduğunu" görmek ister. 1895'deki açılış dersinde Weber, Alman ulusunu, kültürünün biricik karakterini savunan ve uluslar ittifakında kendini gösterme hakkını ileri süren milliyetçi bir tarzda görüşler belirtir. Aynı zamanda, II. Wilhelm'in askeri politikasının saldırganlığını eleştirir: ilhak politikasına karşı çıkar ve bağımsız bir ittifak politikası savunur. Ilımlı bir askeri politika talep eden çağrılar kaleme alır, savaş partilerinin tutumunu eleştirir ve 1916'dan itibaren pasifizm sorunuyla ilgilenir. Emperyalist fikirleri de bugün Weber'in politik düşüncesinde dönemine en fazla bağlı özellik olarak görülmektedir. Çünkü geriye dönük olarak Weber'in milliyetçiliğini eleştirmek kolaydır. Kavrayıcı tavır bu milliyetçiliği sömürgeciliğin dorukta olduğu bir döneme yeniden yerleştirmeyi gerektirir. Politik düzen sosyolojisi, akademik ve politik üretim koşullarına bağlanabilir. Bununla birlikte, ideal-tipik kategorileri, politik düzeni ve politik eylem biçimlerini sorunsallaştırmayı sağlar.

II. – Politik eylemin aporiaları

Tahakküm sosyoloğu Weber kamusal eylem düşünürü olarak da tanımlanabilir. Mommsen'e göre, "istisnai bir kavrayış gücüne sahip politik düşünür" politik eylemin profesyonelleşmesini tarif eder ve bir edimci ve gözlemci olarak, toplumsal eylemin trajik *topos*'u düzeyine çıkardığı politik eylemin mantıklarını kavrar.

1. Politikacı mesleği. – *Politik als Beruf*: 1919 tarihli bu konferans *Gesammelte politische Schriften*'den (1921) alınmadır ve 1959 yılında Fransızca'ya çevrilmiş olup Weberci politika anlayışının en yoğun ve en ünlü sunumunu oluşturur. Ona göre politika bir meslek ve bir istidattır (*Beruf*). Politikanın bu ikili nitelenmesinin ardında Weber ikili bir dönüşümün izini çizer: Politika toplumsal bir miras değildir, bireysel bir yol olarak tanımlanır. Bu "miras" politikacıların iktisadi bağımsızlıkları nedeniyle *politikayı* değil, politika *için* yaşamaları anlamına gelir. Meraklı ya da hevesli aydın modeline uygun olarak politika mesleğine onu yaşamadan atılırlar, hiçbir politik uzmanlaşmaya indirgenemeyen politika-dışı toplumsal kaynakları seferber ederler. Politika bir mesleğin icrası olarak tanımlanmıyor, feodal büyük toprak mülkiyeti (*Junkers*) geleneğini temsil eden aristokrasinin varlığını sürdürmesini garanti eden plutokratik türde, gelir düzeyine son derece bağlı bir oy sistemiyle toplumsal bir mülkiyete gönderme yapıyordu. Başka deyişle, insanlar politikacılık mesleğine yaşamadan giriyorlardı.

Weber bu politikacı mesleğinde reformu, profesyonelleşmesinden söz ederek sunar. Artık *politikayı* ve politika *için* yaşayan "yeni tür bir 'profesyonel politikacılar'ın ortaya çıkışı"nı[17] tarif eder. Sonunda modern devletin kendini gösterdiği kamulaştırma sürecini belirtir: soylulardan farklı olarak, memurların eliyle kamu işlerinin yönetim araçlarından uzak kalmış politikacılar kendi politik faaliyetlerinden düzenli gelir elde etmek zorundadırlar, böylece yalnızca politika *için* değil, *politikadan* da yaşarlar. *Politikadan*

17) *SP*, s. 108-109.

yaşayan profesyonel politikacı sayısındaki artış, politik eylemin profesyonelleşmesi ve buna bağlı olarak politik alanın özerkleşmesi şeklindeki ikili süreci açıklar.

Weber, son olarak, politika sanatını tutkusuz tutku olarak tanımlayarak, politikacının nitelikleri üzerinde durur. Tutku, sorumluluk duygusu ve göz atma, politikacının belirleyici niteliğini oluşturur. Tutku, politika eğilimine gönderme yapar. Weber politika mesleğini, genellikle, *Beschäftigung* (faaliyet) ya da *Amt* (iş, işlev) terimlerinden çok, *Beruf* (meslek-istidat) terimiyle belirtir. Tutkunun özelliği olan bu "bir davaya bağlılık", karizma üreten bir *ethos* geliştirir.[18] Ama ne kadar samimi olursa olsun tutku, bir politikacı yaratmaya yetmez. Sorumluluk duygusunun, başka deyişle politik tercihin de eşlik etmesi gerekir. Politik tercih "inanç etiği" ile "sorumluluk etiği"ni birleştirdiğinden, genellikle bir *uzlaşmadır*. Üçüncü ve sonuncu nitelik, Weber'in göz atış olarak adlandırdığı şeydir; politikacının "ruhunu alt etmesi"ni, sükunet ve ihtiyatını korumak amacıyla, olgulardan duygusal olarak "kopmasını" sağlayan içselleşmiş bir yetenek. "Politik şahsiyetin gücü", kendi içe dalışını ve içsel ruh huzurunu korurken olguların onun üzerinde etkide bulunmasını sağlama yetisinde ve sonuç olarak, insanları ve şeyleri uzakta tutmayı bilmekte yatmaktadır. Böylece, Weber'e daha yakın olmak için, politikacı mesleği tutkusuz bir tutkunun icrası olarak tanımlanabilir.

18) "Çünkü, peygamber, şef ya da demagogun insan yöneticisi rolüne 'çağrılmış' gibi davranmaları ölçüsünde, politik istidat fikrini en iyi açıklayan şey karizmatik iktidardır; onlara geleneğe ya da yasaya saygıdan dolayı değil, kişiliklerine *inanç duyulduğu* için itaat edilir." (*SP*, s. 103)

2. Politikanın cazibesi. – Politik eylemin profesyonelleşmesine yönelik bu Weberci dikkati politikaya olan tutkusuyla açıklayabiliriz, çünkü politikacılık mesleğini yapmamış olsa da, ilksel politik toplumsallaşmasının uzantısı olarak politik partilere katılımlarını değerlendirecek olursak, bu istidadı hissetmiş gözükmektedir.[19] Babasının liberalizminden kurtularak, 1888'de, iktisadi ve toplumsal alanda artan devlet müdahalesinden yana olan akademik sosyalistlerin yönettiği Toplumsal Politika Çevresi'ne (*Verein für Sozial Politik*) katılır.[20] Döneminin politik değerlerinin antagonizmasının farkındadır. Babasının liberal fikirlerini benimsedikten sonra, kendi itirafıyla, 1890 yılında tutuculara oy verir. 1893-1899 arasında Pan-Germen Birliği'ne katılır. Burada Polonya sorunu üzerine bir dizi konferans verir.[21] Sonra sosyalistlerle yakınlaşır. Bürokratik parti örgütlemesinden duyduğu dehşet dışında onlardan kendisini ayıran hiçbir şeyin olmadığını daha ilerde kendi söyleyecektir. Birinci Rus devrimine sevinirken, demokrasiye erişme ihtimali konusunda karamsarlığını korur. 1919'da Alman Demokratik Partisi'ne (*Deutsche Demokratische Partei*, DDP) katılır.

Alman sosyal-demokrasisine katılımıyla, toplumsal politika alanında liberalizmin kusurlarını teşhir eder ve toplumsal yasama karşısındaki tavrını benimsemez. Böyle-

19) Lawrence A. Scaff, "Max Weber's Politics and Political Education", *American Political Science Review*, c. 67, 1973, s. 129-141.

20) Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild* [1926], Münih, Pipper, 1989, s. 135.

21) Julien Freund, *Max Weber*, PUF, 1969, s. 6-7.

ce, aile ortamının partizan bağlarından kurtulmuştur. Jean-Marie Vincent'in belirttiği gibi, "sosyal-demokrasiye katılım birçok kişi için ağır kısıtlamalardan kurtulma ve kendi pasifliklerine karşı mücadele ederek biraz daha özerklik elde etme fırsatıydı. Sosyal-demokrasi bir söz alma, tutum değişimi ve zihniyetlerde modernleşme yeri oldu."[22] Ama güçlü biçimde bürokratik tarz Weber'in hoşuna gitmedi. Liberalizmle ilişkisi de karşıtlık içinde ve sert tartışmalı gözükmektedir.[23] Anglosaksonların politik kültürü karşısında büyülenerek, Aydınlanmacıların, *Aufklärung* ve XIX. yüzyılın getirdiği ilerleme ideolojisinin yanılsamalarını ve mutluluk ideolojisinden duydukları memnuniyeti, liberal düşüncenin bu iki kurucu fikrini reddeder. Hatta mutluluk ahlakına karşı çıkışıyla Nietzscheci olarak bile görülür; "alt insanlar"ın sert bir eleştirisini yapar ve modern dünyanın karakteristiği olan, her türlü anlam kalıntısının tasfiyesine dair keskin bir bilinç geliştirir. Öyle ki onun Alman sosyal-demokrasisine katılımını Anglosakson modele duyduğu hayranlığı ılımlılaştırmanın bir tarzı olarak görmek de mümkündür. Görünüşte çelişik eylemler bakımından zengin olan Weber'in politikaya duyduğu ilgi, bu şekilde katılım ve ayrılmalarla örülüdür. İnanç etiği ile sorumluluk etiği şeklindeki iki etik teorileştirmesinin ha-

22) Jean-Marie Vincent, *Max Weber ou la démocratie inachevée*, 1998, s. 111.

23) Richard Ashcraft, "Marx and Weber on liberalism as Bourgeois Ideology", *Comparative Studies of History and Sociology*, c. 14, 1972, s. 130-168.

bercisi olan nüanslar ya da görüş ayrılıkları nedeniyle politikadan geri çekilir.[24]

Ulusal savaşlardan (1866 ve 1870), bir dünya savaşından (1914-1918), üç devrimden (Rusya'da 1905 ve 1917, Almanya'da 1918) oluşan tarihsel ufku, sonunda çatışma kategorisinin damgasının taşıyan politika tutkusunu aydınlatır.[25] Babasının politik ve idari yönetimdeki rahatlığının tersine, Weber, Marx'a layık bir mirasçı olarak mücadeleyi seven ve Nietzsche'ye layık biri olarak da mücadeleyi yücelten bir savaşçıdır. Böylece, önce şansölye Bismarck'ın, sonra da İmparator II. Wilhelm'in politikalarına karşı açık bir mücadele sürdürür. Bismarck'ın demagojik toplumsal politikalarını mahkûm eder. *Junker*'leri teşvik eden Bismarck'ın korumacı ticaret politikasına karşı çıkar. II. Wilhelm'e çok düşman olduğundan, ve tamamen politik nedenlerle onun tahttan inmesini ilk isteyen kişi olarak, onun militarist politikasını eleştirir, diplomatik politikasının olmamasına karşı çıkar ve İngiltere'yle barış görüşmeleri düzenlenmesini önerir. Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht, Leo Jogiches ve Kurt Eisner'in katledilmesine karşı çıkar (Ocak 1919). General Ludendorff'un muzaffer kuvvetlere olan savaş borcunu

24) Üç açıklama: Çok genç yaşta Pan-Germen Federasyon'a (*Allgemeiner Deutscher Verband*) katıldıktan sonra, onaylamadığı anti-semitizmi ve saldırgan, emperyalist milliyetçiliği nedeniyle 25 yaşındayken istifa kararı alır. Aynı şekilde, 1914 yılında savaş patlak verdiğinde gönüllü yazıldıktan sonra hükümeti şiddetle eleştirir ve daha az saldırgan bir askeri politika önerir. Sonunda, 1916'dan itibaren pasifistlere yaklaştıktan sonra, onların inanç etiğinin sorumsuzluğunu ve güçsüzlüğünü eleştirir.

25) Randall Collins, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge, New York, Cambridge UP, 1986.

anında ödemesini ister. Kamusal alana bitmek bilmez müdahaleleri, partizanca evriminin ötesinde, en genel tarafının mücadele ve bağlanma tarafı olduğunu göstermektedir.

3. Politik trajik. – Weberci üç önerme politikaya trajiğin *topos*'u statüsünü verir. Politika, toplum halinde yaşama sanatının trajik, çünkü çözümsüz sorununu ortaya koyar. Trajiklik öncelikle politikadan kaçmanın imkânsızlığında yatmaktadır: politikaya bağımlı bulunmak için doğmak yeterlidir. Çünkü Weber politikayı yapılmış, serbest ve iradi (*Verein*) bir birlik olarak değil, bireysel iradelerin yığılmasının optimal çözümden yoksun bir problem şeklinde ortaya konduğu bir kurum (*Anstalt*) olarak düşünür. Weber'e göre "politika özü gereği uluslar, partiler, bireyler arasında çatışmadır... Politika savaştır, ahlak barıştır."[26] İnsanlar birlikte yaşadıklarından, çıkarlar ve kurban edilen insanlar vardır. Politika artık çıkarların sürdürülmesi ile adaletin sürdürülmesi arasındaki daimi bir çatışma yeri olarak tanımlanmaktadır. Hedeflenen amaçların meşruiyeti konusunda insanların anlaşmazlığına maruz kalmasıyla politikanın bu tehlikeye düşmesi, Léo Strauss'un Weberci nihilizm olarak teşhir ettiği şeyin kaynağında yatmaktadır.[27]

26) Raymond Aron, Önsöz, *SP*, s. 42.

27) Léo Strauss'a göre (*Doğal Hukuk ve Tarih*) olgular ile değerleri, yani varlık ile varolma-hakkı ya da gerçeklik ve normu çaresizce ayıran durak politikaya zarar verir. Bu durumda, güncel politik felsefenin, "aksiyolojik yansızlığa" kesin olarak saygı gösterme ve politikaya dair yalnızca gerçeklik yargıları ifade etme teminatının olduğu iddiasındadır. Her ideal bir yana bırakıldığında, politika bir olgular rapsodisine indirgenir. Böylece, politikanın aksiyolojik boşluğu depolitizasyona yol açar ve ölüm kararını imzalar.

Weber, gerçek mücadele içinde ve dolayısıyla idealini gerçekleştirmek isteyen edimcinin davranışını dikkate almasıyla Nietzscheci görülür: önemli olan, mücadelenin başarısı değil, kendisidir. Değerlerin çoğulculuğunun ve antagonizmasının en yetkin yeri olan politika, ayrıca, bireyi seçmeye zorlar: "En karşıt dünya görüşleri birbirleriyle çatışır ve sonuçta bunlar arasında *seçim yapmak* gerekir."[28]

Bu seçim aynı zamanda trajik olarak tanımlanır. Tanımı gereği böyledir, çünkü her seçim dışlayıcıdır. Sorumluluk etiği ya da inanç etiği şeklindeki iki etiğe denk düşen teleolojik ya da meslek etiği şeklindeki iki tutumun antagonizmasını aşma imkânsızlığı içinde bu seçim derinleşir. Weber, ilkelere hizmet etmenin mutlak uzlaşmazlığı ve yalnızca ahlaki yükümlülüğün harekete geçirdiği inanç etiği (*Gesinnungsethik*) yandaşlığını sorumluluk etiği (*Verantwortungsethik*) yandaşlığının karşısına çıkartır. Bu karşıtlığın kaynağında, araçsal rasyonellik (*Zweckrationalität*) ile aksiyolojik rasyonellik (*Wertrationalität*) arasındaki ideal-tipik kutuplaşma bulunur. Weber, eyleyen birey açısından, hem "olgun biçimde düşünülmüş" bir amacın benimsenmesini hem de bunun gerçekleşmesine en uygun araçların seçimini içeren toplumsal bir eylem türünü belirtmek için *zweckrational* sıfatını kullanır. Bunun anlamı, eyleyicinin üçlü bir sınava girişmesidir: Weber'in ifadesini yeniden ele alırsak, "araçları ve amacı, amacı ve ikincil sonuçları ve nihayet, mümkün olan çeşitli amaçları kendi aralarında aynı zamanda rasyonel olarak karşı karşıya getirir."[29] Bu tür eylem rasyo-

28) *SP*, s. 166.
29) *ES*, s. 23.

nelliğin en yüksek düzeyini temsil eder ve bizzat şeffaflığıyla, kavrayıcı sosyoloji için bir tür öncelikle donanmış olduğu görülür. İnanç etiği yandaşları, edimlerinin "öfkeli" sonuçlarıyla ilgilenmez ve sorumluluğu başkasına atfederler, oysa ki sorumluluk etiği yandaşı, yalnızca kendisinin üstlenebileceği sorumlulukları başkalarına yıkmayı reddeder.[30] Birincinin tavrı irrasyoneldir ya da araçlarla ve sonuçlarla ilgilenmediği ölçüde yalnızca değer bakımından rasyoneldir. Politik trajiklik, tekelci bir tercih alternatifinde yatar.

Weber sorumluluk etiğini tercih etse de, inanç etiği de edimin sonuçlarını dikkate almayarak sorumsuzluk olarak ortaya çıktığından, bunun sonucu olan ve politikayı teknokratik bir iktidar anlayışı adına değerlere her türlü referansın adım adım dışlanmasına götüren öngörülebilirlik (nesnellik ve hesaplanabilirlik) üzerinde temellenen kesinlikle araçsal bir rasyonelliğin etkisinden rahatsız olur gözükür. Aynı şekilde, "ebedi antagonizmaları" içinde, bir arada, "otantik insan" diye adlandırdığı şeyi, yani kopmaları içerisinde, politik istidada erişebilme iddiasında olan kişiyi oluşturan, araçsal ve ahlaki bu iki tutumun tamamlayıcılığına özlem duyan Weber, tek bir etiğin tekelci seçiminin trajikliğinden kaçmaya çalışır.

Son olarak, Weber'in "sonuçların paradoksu" olarak adlandırdığı eylemin iradi ya da irade dışı sonuçlarına hakim olma imkânsızlığı da politik trajiğin üçüncü kaynağını oluşturur. Çünkü eylemin sonuçları bir paradoksu barındırır: sonuç ile niyet karşıtlığı. Kimileri öngörülebilir, kimileri öngörülemez iki tür sonuç arasında, en yıkıcı sonuçlar, ge-

30) *SP*, s. 166.

nellikle en saf ve en soylu niyetlere eşlik eder. İnanç hedefine indirgenmiş eylemin bu en şaşırtıcı yanı, düzenliliğiyle kendini gösterir. Çünkü insan tarihinin ve deneyiminin olgularından biri söz konusudur: politik sonuç, eyleyicilerin ilkel umutlarına ve niyetine ender olarak denk düşer. Edimlerin birbirleri üzerindeki denetimsiz etkisi, girişilen bir eylemin ne zaman ve nasıl tamamlanacağını öngörme imkânsızlığı şuna yol açar: "Politik eylemin nihai sonucu, edimcinin ilkel niyetine ender olarak karşılık verir... Genel kural olarak, buna asla denk düşmez ve sıklıkla, nihai sonuç ile başlangıçtaki niyet arasındaki ilişki yalnızca paradoksaldır."[31] İnanç etiği özellikle paradoksal etkiler meydana getirme riski taşır. Karşıtlık öylesine trajiktir ki, "iyi" bir amacı hedefleyen her etik eylem, dürüst olmayan ya da tehlikeli araçlarla birlikte olmak zorunda kalır ve bahtsız sonuçlara yol açma riskine düşer. Araçları amaçla haklı çıkarmak imkânsız gözüktüğünden, inanç etiği, anında ona karşı dönen araçlar kullanma zorunluluğu karşısında hareket etmesini engelleyen bir dünyanın etik irrasyonalitesi karşısında yenilgiye mahkûmdur. Diğer yandan, sorumluluk etiği kendi kendine yetmez, çünkü düşünülen hedefe araçları uyumlu kılma kaygısıyla, kendi hedeflerini belirsiz bırakır. Ayrıca, yalnızca eylemin yapılarında anlam olduğunu düşünsek bile, tarih düşüncesi, sonuçlardaki paradoksun devasa bir açıklaması olabilir yalnızca.[32]

31) *SP*, s. 165.

32) "İstem karşısında etkinin paradoksu: insan ve yazgı (yazgı, insanın niyetiyle karşılaştırıldığında, eylemesinin sonucudur)" (*RS* I, 524, akt. Catherine Colliot-Thélène, *a.g.e.*, 1990, s. 95).

Sonuca bağlamak için, Weber'in politikaya ayırdığı statünün özgünlüğünü vurgulamak gerekir. Ancak öncelikle Weber'in politik sosyolojisinin hâlâ muzdarip olduğu iki dizi yanlış anlamayı ortadan kaldırmak gerekir. Birincisi, devrimler ya da demokrasi gibi kategoriler üzerine suskunluğunun eleştirisidir; oysa ki Weber'in ele almadığı politik konu yoktur. François Chazel, temel bir parçanın, yani bir devrimler teorisinin onun politik sosyolojisinde eksik olduğu şeklindeki yerleşik izlenimi düzeltmiştir.[33] Aynı şekilde, Weber demokrasi üzerine düşüncesini derinleştirmemekle, ortalama insanı oluşturan vasatlığın yüceltilmesinin taşıyıcısı olması nedeniyle demokrasiye güvenmemekle de suçlandı.[34] Aslında, tarihsel nedenlerle daha az incelediği, ama politik gerekçelerle daha açık seçik olan demokrasi, Weber'in dikkatli gözlemlerinden, pek sevdiği çoğulculuğun politik cisimleşmesini temsil edecek kadar yararlandı: "Tüm iletileri mümkün kılan iletisiz demokrasi."[35] İkinci tür yanlış anlama, Weber, her türlü doktrinden uzakta, bir hukuk devletini farklılaştıran sosyolojisini geliştirirken, onu otoriter rejim düşünürleri tarafına

33) François Chazel, "La conception de la révolution dans l'œuvre de Max Weber. La portée des rits sur les révolutions russes", *Aux fondements de la sociologie*, PUF, 2000, s. 205-226.

34) Yves Sintomer, *La démocratie impossible? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, La Découverte, 1999.

35) Weber 1920 yılında öldüğünde, Almanya ve Rusya üzerine büyük metinlerinde başlamış olduğu demokrasi ve devrim üzerine düşüncesini daha öteye götürme fırsatı bulamamıştı. "Devrimci ve karşı-devrimci kargaşaların felaket sonuçları olabileceğini hisseder, ama bu duruma mesafeyle bakamadığından, bunun dinamiğini kavrayamaz." (Jean-Marie Vincent, *Max Weber ou la démocratie inachevée*, 1998).

yerleştirmek ve ona güçlü devlet (*Machtstaat*) kavramının mirasçısı, güç devleti teorisyeni, hatta Carl Schmitt'in ve nihilist düşünürün esin kaynağı statüleri atfetmektir.

Weber'in politikaya olan gizli tutkusu onun bir politika sosyolojisi geliştirmesini, hatta kurmasını engellemedi. Politik düzenin ve modern devletin doğuşunun düşünürü olarak politik eylemin profesyonelleşmesini analiz ederek, bize günümüzde kamusal eylemi düşünmeyi sağlayan verimli bir kavramsal alet edevat sunmuştur (toprak, rasyonellik türü, karizma, sorumluluk, bilgi).[36] Weber'de politik olanın statüsünü niteleyen çelişik iki özgünlük üzerinde durarak konuyu bitirebiliriz. Bir yanda, politika diğer nesnelerle aynı sosyolojik uygulamanın konusu olur (bkz. *Ara Mülahaza*'da politik alana öncelik verilmez): Aksiyolojik yansızlığa saygı (Weber'in yöntemi, "iyi karizma" ile "kötü karizma" arasında ayrım yapmasını engeller), ideal tiplerin oluşumu (feodalite ya da meşruiyet tipleri), yöntemsel bireycilik (devlet gibi kolektif kavramlar karşısında güvensizlik) ve nihayet, politikanın tarihsel sosyolojisi (zamandışı kavramların reddi). Diğer yandan, ve tersine, politika onun eserinde özel bir yer işgal eder: Bireysel özgürlük üzerinde bürokrasinin etkilerine bağlı olan Weber'de politikanın değer yitirdiği değil,[37] daha ziyade değer kazandığı görülür. Bu, farklılaşmış politik düzene neredeyse on-

36) Partice Duran, *Penser l'action publique*, LGDJ, MSH, 1999.

37) Bryan S. Turner, "Nietzsche, Weber and the Devaluation of Politics: The Problem of State Legitimacy", *Sociological Review*, 30, no. 3, 1982, s. 367-391, yeni baskı Bryan S. Turner, *Max Weber: From History to Modernity*, Londra, Routledge, 1992, s. 184-208.

tolojik bir değer katmaktadır. Weber, politik düzenin özerkliği ve özgüllüğü üzerinde durmuştur; bu ikisi, politik eylemin uzmanlaşması ve profesyonelleşmesiyle güçlenmiştir. Politikanın *verili* karakteri nedeniyle, politika bir *orada-olmak olduğundan*, bizim üreteceğimiz (*Verein*) bir birlik değil, bizden önce-varolan (*Anstalt*) bir kurum olduğundan, bu düzenden kaçamayız. Bu politik düzen içine dalmış birey eylemin aporia'larına mahkûm olur. Gerçekte, Weber'in trajik seçim terimleri içinde düşünmekten uzak olmadığı politik *seçim*, paradoksal olarak, eylemin aporia'larından çıkmayı sağlar. Bu anlamda, Weber'de, onu görececi ya da kuşkucu olarak düşünmeyi engelleyen, nihilist olarak hiç düşünmemeyi sağlayan pratik ve teorik karar veriş vardır; tek hakim olma imkânını bilgide gören karar veriş.

Sonuç

SOSYOLOJİK GELENEKLERİN KURUCUSU

Max Weber'in bu kadar kısa bir sunumu kesin bir bilgi, tamamlanmış bir yapı oluşturmaz; zaten Weber sentezden kaçmaktadır ve yazısını toparlamak güçtür. Onun kat ettiği ve onu kat eden dünya gibi, eserinin de ne merkezi ne sonu varmış gibi gözüküyor ve böylece tamamlanmamışlık karakteri güçleniyor. Kuşkusuz bu nedenledir ki, bugün bile Weber'in sunumu yapılamıyor, yalnızca katkılarından yararlanılıyor. Bu eser, analiz ettiği süreçlerin karmaşıklığını gösterebilmişse ve aynı zamanda, tek bir yaşam anlamının artık bulunamaz olduğu çağdaş gerçekliği düşünebilmenin, Max Weber'i okuma çabasına razı olan kimse için mümkün olabildiğini eşzamanlı olarak ileri sürebilmişse amacına ulaşmış olur. Bu durumda okur açık bir eser keşfedecektir, öyle ki eser bize teslim ettiği kurucu kurumların kalbinde bir anlam seçmek zorunda bırakır. Weber'in eserine yeniden ilgi göstermenin kökeninde yatan bu açıklığı belirtmek gerekir, çünkü bir giriş eseri yeni okumalara yöneltmelidir. Bu sıfatla, üç nihai saptamada bulunulacaktır.

Birincisi, Weber'in yazısıyla ilgilidir. Weber'in üslubu şaşırtır. Onun yazısı dinamik ve derindir, sapmalara ve geri dönüşlere açıktır. İyice ayrıntılara girmesi insanı büyüler ve takınaklı sorgulamaların ifadesidir. Hiç aralıksız ve bıkmadan peşinden koşulan Weber'in sorgulamaları, üzerinde derin biçimde çalıştığı geleneği gayet iyi bilmesine bağlıdır. Üslup tam gediğine oturtur, ortaya koyar, bilgeliğinin kapsamı öncelikle insanı ezer. Yine de okur, sabrının ve labirentli okumanın sonunda bir mütevazılık keşfeder. Son birkaç satırda Weber, kendi yapısının varlığını bile tehlikeye atar.[1] Entelektüel titizlik mi? İktisadi ve mekanik belirlenimciliğe karşı tarihsel ve kavrayıcı sosyoloji mi? Weber'e göre "bilginin babası" olan kökten kuşkuya denk düşen bilgelik mi? Sosyoloji bir "yaşlılık sanatı"[2] olarak görülür, tarihsel malzemelere hakimiyeti ve becerikli bir gözü gerektirir. Bunlar yeni başlayan birinin kafasına kazınması güç niteliklerdir. Weber'in tasarladığı haliyle sosyoloji uygulaması, entelektüel deneyim ve olgunluk gerektiriyordu: elbette ki, Weber'e göre böyle bir olgunluk doğa bilimleri modeli kopya edilerek sağlanamaz. Toplumsal bilimler için, doğalcı bilimcilik yolunu reddetmek, bu disiplinlerdeki

1) "Protestan çileciliğin de sırası geldiğinde toplumsal koşulların bütününden, özellikle *iktisadi* koşullardan etkilenme tarzını aydınlatmak kalır geriye... Bizim amacımız, özellikle 'materyalist' nedensel bir yorumlamanın yerine, daha az tekyanlı olmayan manevi bir uygarlık yorumu getirmek asla değildir. Bunların *her ikisi de olasılık* alanına aittir; hazırlık çalışması rolüyle sınırlı olmadıkları, ama çözüm getirme iddiasında oldukları ölçüde, her ikisi de tarihsel hakikate aynı düzeyde yanlış hizmet eder." (*EP*, 1964, s. 252-253).

2) *ETS*, 1965, s. 411.

bilimsel özlemlerin reddi anlamına asla gelmez: Weber'in epistemolojisi, bu disiplinleri kendi yaklaşım ve konularına uygun tarzda yeniden tanımlama denemesi olarak görülebilir.

İkinci saptama, düşüncesinin gerçekliğin karmaşıklığını üst düzeyde kapsama gücüyle ilgilidir. Weberci hipotezlerin kavrama gücü insanı etkiler. Bu güç, öncelikle, birçok disipline hakim olmakta yatmaktadır. Toplumsal bilimler düşünürü olan Max Weber, her zaman böyle kalarak, tarihi, iktisadı, politika bilimini, formasyon ve eğitim disiplinlerini kucaklar. Düşüncesinin üretkenliğini oluşturan bu çokdisiplinlilik, gerçeği kavrama tarzlarının çokluğunu seferber etmenin bulgusal verimliliğini açıklar. Bu çokdisiplinli formasyonun beslediği nedensel bir çoğulculuk daveti, daha sonra, tarihsel bir fenomenin (toplumsal, dinsel, iktisadi, hukuki, politik) çokboyutluluğunu keşfetmeyi sağlayacaktır. Ayrıca, bu çokdisiplinlilik uygulaması, nedenleri denkleştiren bir modelin zımni taslağı yoluyla, teorik katkı statüsüne neredeyse erişir. Son olarak, Weber antagonist ya da çelişik güç çiftlerinin üst üste binmesini düşünmeye çabalar ve bir biçimin yerine başka bir biçimi koyan evrimci şemalardan ayrılır. Çünkü rasyonellik ve irrasyonellik, rasyonel biçimlerin yapısı içinde birbirlerini dışlamaktansa bir arada bulunurlar: Weber, irrasyonel biçimlerle rasyonel biçimlerin bu üst üste binmesiyle uğraşmaya son vermemiştir. Aynı şekilde, inanç etiği ile sorumluluk etiği, "otantik insan" eğiminde bir arada bulunur. Keza, Tönnies ile Dukheim'ın tersine, topluluk ile toplumu karşı karşıya getirmeyen Weber, toplum biçimlerinin içinde toplumsal bağın toplulukçu biçimlerinin (ve *vice*

versa) varlığını vurgular; başka deyişle, çağdaşları topluluktan topluma bir geçiş gördüklerine inanırken, o, *Vergemeinschaftung* ve *Vergesellschaftung* süreçlerinin birlikte varolduğunu düşünür. Weber aynı toplumsal tabakanın, belirlenimcilik olmadan, iki tür *ethos* barındırabileceğini ima eder. Dinselliği, gündelik yaşamın bağrına olağandışının girişi olarak niteler. Aynı şekilde, dünyevi çilecilik de keşişliğin (dünya dışı çilecilik) ardından gelmez: olguların senkronik okunması, diyakronik sunumlarını hafifletir. Farklı toplumsal biçimlerin bu birliği, yine de onların uzlaşması anlamına gelmez. Yaşam trajiğinin en yakınında duran Weber, gerçeğin sonsuz çeşitliliğine entelektüel hakimiyeti dener. O, yaşama çok yabancı olan ayırıcı ikiliklerin değil, gerçeğin ve yapılanmasındaki karmaşıklığın düşünürüdür.

Üçüncü saptama, eserinin kapsamını vurgular; onun eserinin verimliliği, bugün konusu olduğu eleştiri ve alıntılarda kendini gösterir. Eseri, sosyologların her zaman başvurdukları bir kaynaktır. Weber'in kavramlarından beslenen araştırmaları dikkate alarak sosyolojik geleneklerden söz etmek de uygun olur: tasarımlar sosyolojisi, meşruiyetle ilgili sorular, iktisadi sosyoloji araştırmaları; Protestan etik hipotezi üzerine akıtılmış mürekkepten söz bile etmiyoruz.[3] Ama aynı zamanda, çile üzerine çalışmalarının izi, Freud'un *Uygarlığın Sıkıntıları*'ndaki (1929) bazı düşüncelerinde, Norbert Elias'ın özdenetim üzerine, duygulara haki-

3) Philippe Besnard, *Protestantisme et capitalisme. La controverse postwéberienne*, Armand Colin, 1970 ve Annette Disselkamp, *L'éthique protestante de Max Weber*, PUF, 1994.

miyet ve uygarlık süreci üzerine düşüncelerinde (1969), hatta *Lebensführung*[4] kavramını ödünç alan Foucault'nun son dönemindeki benlik sanatları üzerine ve bir etik halini alan varoluş estetiği tekniklerinin bütünü üzerine düşüncelerinde de görülebilir. Son olarak, Talcott Parsons'a göre bir yapısal-işlevselcilik, dolayısıyla holizm esini, Raymond Boudon tarafından yöntemsel bireyciliğin teorileştirilmesi, Weber'de bireyci deneyimin tarihselliğinin bulunmadığını ileri süren Norbert Elias tarafından bunun eleştirisi, *habitus* kavramının oluşturulması ve Pierre Bourdieu'deki toplumsal uzam kavrayışına yaşam üsluplarının kültürel boyutunun dahil edilmesi, Ralph Dahrendorf'un sınıf çatışmasının kurumsallaştırılmasını düşünmeye otoriteyi dahil etmesi, Frankfurt Okulu tarafından "diyalektik" terimleriyle tekrar ele alınan aklın tehlikeleri sorunuyla karşı karşıya kalma, Jürgen Habermas'ın *İleşitimsel Eylem Kuramı*'nda genişletilen bir rasyonellik kavramını oluşturma çalışması, bireye özgü bir eylem rasyonelliği fikrinin Niklas Luhmann tarafından yeniden sorgulanması... Bütün bunlar Weber'in mirasının izleridir, onun projesini eleştirme ya da derinleştirme çalışmasıdır. Dolayısıyla, eserinin oluşturmayı sağladığı sorunsalların ve temellendirmeye imkân tanıdığı açıklamaların verimliliğini vurgulamaktadırlar.

4) Weber'in yazılarında bulunan ve varoluş estetiğine dair Nietzscheci kaygının yankısı gibi görünen öznenin kendini ve başkalarını yönetmek için kendi üzerinde uyguladığı iktidar teması üzerine bkz. Colin Gordon, "The Soul of the Citizen: Max Weber and Michel Foucault on Rationality and Government", Scott Lash ve Sam Whimster (yay. haz.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, Londra, Allen & Unwin, 1987, s. 293-316.

Böylece, beşeri bilim eserlerine ayrımsal bir değer versek de, bir toplumsal bilim çalışmasının değerini yargılamaya çalışsak da ve bilimsel bir eserin, sonuçta, bunları yeniden kullanabilecek bilginler topluluğunun canlı belleğinde bıraktığı paradigmatik ize göre ölçülebilir olduğunu kabul etsek de, her koşulda, Max Weber'in eseri sosyolojiye önemli bir katkıdır.

KAYNAKÇA

Max Weber'in sosyolojisi, çelişik tartışma ve yorumlamaları beslemeye belki de başkalarından daha fazla devam etti. Weberci literatür çok geniştir. Burada, en erişilebilir eserleri belirteceğiz. Bunlar, herhangi bir konuyla ilgili olarak, önceden okunmuş olanı tamamlayan ya da onu tartışmayı mümkün kılan eserlerdir. Weber'in Fransızcada yayımlanmış eserlerini ve Weber'in özgün yayımlarının kronolojik listesini burada belirtilenden daha eksiksiz olarak bulmak için bkz. Dirk Kaesler, *Max Weber. Sa vie, son œuvre, son influence*, Fayard, 1995, s. 239-286. Max Weber'in yazılarının eksiksiz, açıklamalı bir baskısı 1984'ten beri JCB Mohr (Paul Siebeck) Yayınları'ndan yayımlanmaktadır. Bu çalışmanın tamamlanması uzun yıllar alacaktır. Aynı yayıncı, 1988 yılında, cep kitabı formatında (UTB dizisi), Weber'in çalışmalarının klasik derlemelerini yayımlamaktadır. Bu kaynakçada sayfa altındaki dipnotlarda belirtilen makalelerin hiçbiri yer almamaktadır. Basım yeri belirtilmemişse Paris'tir.

MAX WEBER'İN FRANSIZCAYA ÇEVRİLMİŞ ESERLERİ

Confucianisme et taoïsme, çeviren Catherine Colliot-Thélène ve Jean-Pierre Grossein, sunuş Jean-Pierre Grossein, Gallimard, «Bibliothèque des Sciences humaines», 2000.

Économie et société dans l'Antiquité, ek olarak, *Les causes du déclin de la civilisation antique*, sunuş ve çeviri Hinnerk Bruhns, La Découverte ve Syros, «Textes à l'appui», dizi «Histoire classique», 1998.

Économie et société, c. 1: *Les catégories de la sociologie*; c. 2: *L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Jacques Chavy ve Éric de Dampierre yönetiminde çeviri, Plon, 1995.

Essais sur la théorie de la science, çeviren Julien Freund, Plon, 1965; yeni baskı Presses Pocket, «Agora», 1992.

— «L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales» [1904].

— «Études critiques pour servir à la logique des sciences de la 'culture'» [1906].

— «Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive» [1913].

— «Essai sur le sens de la 'neutralité axiologique' dans les sciences sociologiques et économiques» [1917].

Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société, çeviren Christian Bouchindhomme, önsöz Philippe Raynaud, Gallimard, «Bibliothéque des Sciences Humaines», 1991.

L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme [1905], çeviren Jacques Chavy, Plon, 1964; çeviren Isabelle Kalinowski, Flam-

marion, «Champs», 2000 ve çeviren Jean-Pierre Grossein, Gallimard (yakında çıkacak).
La Bourse, çeviren Pierre Morin, önsöz Hans-Helmut Kotz, Éditions Transition, 1999.
La ville, çeviren ve sunan Julien Freund, Aubier-Montaigne, 1982.
Le Judaïsme antique, çeviren Freddy Raphaël, Plon, 1970, yeni baskı Agora, Pocket, 1998.
Le savant et le politique, çeviren Julien Freund, sunuş Raymond Aron, Plon-Union générale d'édition, «10-18», 1987.
Sociologie de la musique. Les fondements rationnels et sociaux de la musique, çeviren Jean Molino ve Emmanuel Pedler, Métailié, 1998.
Sociologie des religions, metinleri bir araya getiren ve çeviren Jean-Pierre Grossein, sunuş Jean-Claude Passeron, Gallimard, «Bibliothèque des Sciences Humaines», 1996.
Sociologie du droit, sunuş ve çeviri Jacques Grosclaude, önsöz Philippe Raynaud, PUF, «Recherches politiques», 1986.

MAX WEBER ÜZERİNE ESERLER

Aron Raymond, *La sociologie allemande contemporaine*, [1935], PUF, «Quadrige», 1981, s. 81-126.
Beetham David, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Cambridge, Polity Press, 1985.
Bendix Reinhardt, *Max Weber. An Intelectual Portrait*, New York, Doubleday, 1962.
Besnard Philippe, *Protestantisme et capitalisme. La controverse postwéberienne*, Armand Colin, 1 970.

Bouretz Pierre, *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, önsöz Paul Ricœur, Gallimard, «NRF/Essais», 1996.
Brubaker Rogers, *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, New York ve Londra, Routledge, «Controversies in Sociology», 16, 1984.
Chazel François, *Aux fondements de la sociologie*, PUF, 2000.
Collins Randall, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge, New York, Cambridge UP, 1986.
Colliot-Thélène Cathérine, *Le désenchantement de l'Etat. De Hegel à Max Weber*, Éditions de Minuit, 1992.
Colliot-Thélène Cathérine, *Max Weber et l'histoire*, PUF, «Philosophies», 1990.
Coutu Michel, *Max Weber et les rationalités du droit*, LGDJ, «Droit et société», 1995.
Disselkamp Annette, *L'éthique protestante de Max Weber*, PUF, «Sociologies», 1994.
Freund Julien, *Études sur Max Weber*, Cenevre-Paris, Librairie Droz, 1990.
Freund Julien, *Max Weber*, PUF, «Sup-Philosophies», 1969.
Freund Julien, *Sociologie de Max Weber*, PUF, 1966.
Fügen Hans Robert, *Max Weber*, Hamburg, Rowohlt, 1997.
Giddens Anthony, *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*, [1972], Londra, MacMillan Education Ltd, 1988.
Groupe de recherche sur la culture de Weimar, *L'éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité*, Editions de la MSH, «Philia», 1997.
Habermas Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, çeviren Jean-Marc Ferry ve Jean-Louis Schlegel, Fayard, 1987, s. 159- 281.
Hennis Wilhelm, *La problématique de Max Weber* [1987], çeviren Lyliane Deroche-Gurcel, PUF, «Sociologies», 1996.

Herrera Carlos-Miguel (yay. haz.), *Le droit, le politique autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*, L'Harmattan, 1995.
Hirschhorn Monique ve Coenen-Huter Jacques (yay. haz.), *Durkheim et Weber. Vers la fin des malentendus?*, L'Harmattan, 1994.
Hirschhorn Monique, *Max Weber et la sociologie française*, L'Harmattan, 1988.
Istas Michel, *Les morales selon Weber*, Cerf, 1986.
Kaesler Dirk, *Max Weber. Sa vie, son œuvre, son influence*, çeviren Philippe Fritsch, Fayard, 1995.
Kronman Anthony T., *Max Weber*, Stanford University Press, 1983.
Lascoumes Pierre (yay. haz.), *Actualité de Max Weber pour la sociologie du droit*, LGDJ, «Droit et société», 1995.
Lash Scott ve Whimster Sam (yay. haz.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, Londra, Allen & Unwin, 1987.
Luthy Herbert, *Le passé présent*, Monaco, Editions du Rocher, 1965.
Millon Pierre (yay. haz.), *Max Weber et le destin des sociétés modernes*, Cahiers de l'Université de Grenoble, 1995.
Mommsen Wolfgang-J. (yay. haz.), *Max Weber and his Contemporaries*, Londra, Unwin Hyman, 1989.
Mommsen Wolfgang-J., *Max Weber et la politique allemande (1890-1920)*, PUF, «Sociologies», 1995.
Paré Jean-Rodrigue, *Les visages de l'engagement dans l'œuvre de Max Weber. La nation, la culture et la science*, L'Harmattan, 1999.
Pradès José A., *La sociologie de la religion chez Max Weber. Essai d'analyse et de critique de la méthode*, Louvain, Nauwelaerts, 1969.

Raphaël Freddy, *Judaïsme et capitalisme*, PUF, 1982.
Raynaud Philippe, *Max Weber et les dilemmes de la raison* [1987], PUF, «Quadrige», 1996.
Samuelsson Kurt, *Économie et religion*, Mouton, 1971.
Schluchter Wolfgang (yay. haz.), *Max Webers Sicht des Antiken Christentums*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
Schluchter Wolfgang (yay. haz.), *Max Webers Studie über das Antike Judentum. Interpretation und Kritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981.
Schluchter Wolfgang (yay. haz.), *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.
Schluchter Wolfgang (yay. haz.), *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.
Schluchter Wolfgang (yay. haz.), *The Development of Western Rationalism*, Berkeley ve Los Angeles, University of California Press, 1981.
Sica Alan, Weber, *Irrationality, and Social Order*, Berkeley, University of California Press, 1988.
Sintomer Yves, *La démocraite impossible? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, La Découverte, «Armillaire», 1999.
Sukale Michaël, *Max Weber. Leidenschaft und Disziplin. Leben, Werk, Zeitgenossen*, JCB Mohr, 2001.
Swedberg Richard, *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
Turner Bryan S., *For Weber. Essays on the Sociology of Fate* [1981], Londra, Sage Publications, 1996.
Turner Bryan S., *Max Weber: From History to Modernity*, Londra, Routledge, 1992.
Vincent Jean-Marie, *Max Weber ou la démocratie inachevée*, Éditions du Félin, «Le Temps et les mots», 1998.

Weber Marianne, *Max Weber. Ein Lebensbild* [1926] Tübingen, Mohr; 2. baskı, Heidelberg, 1950 ve yeni baskı Münih, Pipper, 1989.

Willaime Jean-Paul, «Max Weber», Danièle Hervieu-Léger ve Jean-Paul Willaime (yay. haz.), *Sociologies et religion. Approches classiques* içinde, PUF, 2001.

Max Weber

LAURENT FLEURY

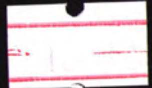
Türkçesi: IŞIK ERGÜDEN

DURKHEIM VE SIMMEL'İN ARDINDAN MAX WEBER'İN 1920 YILINDAKİ ÖLÜMÜ, ÖNCÜ TOPLUMBİLİMCİLER KUŞAĞININ SON HALKASININ DA YİTTİĞİ ANLAMINI TAŞIYORDU. MODERN TOPLUMBİLİMİN VE MODERNİTENİN KURUCULARI ARASINDA SAYILAN WEBER, BİLHASSA SANAYİ DEVRİMİYLE BELİRLENEN CAN ALICI ÖNEMDEKİ TARİHSEL BİR KOPUŞUN ORTA YERİNDE DÜŞÜNCESİNİN TEMEL DAYANAKLARINI GELİŞTİRDİ. WEBER'İN DÜŞÜNCE DÜNYASINDAKİ TEKİLLİĞİN ÖZGÜL YANLARINI ÖNE ÇIKARAN BU ÇALIŞMA, WEBER FELSEFESİNİN DOĞURDUĞU TEORİK VE AMPİRİK SONUÇLARI, METODOLOJİK İNCELEME BİÇİMLERİNİ, FARKLI DİSİPLİNLER BAĞLAMINDAKİ İÇ İÇE GEÇİŞLERİ DİKKATLİ VE ÇÖZÜMLEYİCİ BİR BAKIŞLA SÜZÜYOR.

Kültür Kitaplığı: 88; Toplumbilim: 7




9 789752 983984



D